मुद्रक—गणेश काशिनाथ गोखले,
सेक्रेटरी, श्री गणेश प्रिंटिंग वर्क्स
४९५-४९६ शनिवार, पुणें. नं. २

प्रकाशक—ज्ञानेश्वर आत्माराम केणे.
मुक्काम श्रीगोंदे



रामचन्द्र बळवंत डोंगरे.

जन्म—मि० मार्गशीर्ष कृष्ण ४ शके १७८१.

श्रीशंवंदे.

प्रस्तावना.

आम्हां महाराष्ट्रीयांचे, किंबहुना अखिल भारतवासीयांचे, शिरोभूषण असलेल्या *श्रीज्ञानेश्वरमहाराजांनीं आपल्या वीस-बावीस वर्षांच्या आयुष्यांत,* अद्वैत-निरूपण, अन्वयव्यतिरेक, उत्तरगीता, भावार्थदीपिका, अनुभवामृत, अशा प्रकारचे लहान-मोठे पंचवीस-सव्वीस ग्रंथ निर्माण करून, निवृत्तिमार्गावर चालणाऱ्या मुमुक्षुवरोबर, त्याच्या शेवटल्या मुक्कामापर्यंत पुरून उरेल इतकी, शिदोरी बांधून दिली आहे. त्यांनीं निर्माण केलेला हा ग्रंथ-समूह म्हणजे वस्तुगत्या आत्मविषयक अनुभवांचें भांडार व आत्मप्राप्तीची सोपान-परंपरा होय. आणि ज्या वयांत शेंकडा नव्याण्णव-नऊ दशांश मनुष्यांच्या अंगीं नुसत्या व्यवहारांत वागण्यासंबंधानें एखाद्या तज्ञाचे अनुचर होण्याची देखील योग्यता येत नसते, त्या वयांत श्रीज्ञानेश्वरमहाराज हे ज्याअर्थी अखिल मानवजातीयांना परमार्थाचे मार्गदर्शक झाले आहेत, त्याअर्थी "ज्ञानेशो भगवान् विष्णुः" या पौराणिक वचनाप्रमाणें त्यांना साक्षात् वैकुंठाधिपति श्रीविष्णुचे अवतार मानण्यांत, निदान आमच्या दृष्टीनें तरी, कोणताहि प्रत्यवाय दिसत नाहीं.

कमी-अधिक प्रमाणांत महाराजांचे हे सर्वच ग्रंथ सुप्रसिद्ध आहेत; पण त्यांतल्यात्यांत, भावार्थदीपिका किंवा ज्ञानेश्वरी व अनुभवामृत, हे त्यांचे दोन ग्रंथ विशेष प्रसिद्ध व विशेषेंकरून लोकादरास पात्र झालेले असे आहेत. आत्मप्राप्तीच्या मार्गांत साधकाला पदोपदीं नडविणाऱ्या प्रमाणासंभवना व प्रमेयासंभावना या नांवांच्या अडथळ्यांना बाजूस सारणारीं, व अतएव तिच्या अंतरंग-साधनांत बऱ्याच वरच्या कोटींत गणली गेलेलीं, अशीं जीं श्रवण व मनन हीं दोन साधनें आहेत¹, त्यांचा अवलंब करणाऱ्या साधकासाठीं महाराजांनीं हे दोन ग्रंथ लिहिले आहेत. भगवान् श्रीकृष्णांच्या आत्मप्राप्तिविषयक मतावर प्रकाश पाडून तद्द्वारा साधकाला श्रवणाचा मार्ग स्पष्ट दाखवून देण्यासाठीं त्यांनीं आपली भावार्थदीपिका पाजळली आहे; आणि पुढें मुमुक्षु मननसंज्ञित मार्गाचें आक्रमण करूं लागला असतां, त्याच्या बरोबर देण्यासाठीं, त्यांनीं आपल्या अमृतविष-

---

१ येथें, उपक्रमोपसंहाराची एकरूपता, अभ्यास, अपूर्वता, फल, अर्थवाद व उपपत्ति, या षड्लिंगांच्या द्वारा वेदान्त-वाक्यांच्या तात्पर्याचा अद्वैत ब्रह्माच्या निरूपणांत निश्चय करणें, हें श्रवण होय; आणि जीव व ब्रह्म यांच्या भेदाचीं बाधक व अभेदाचीं साधक, अशीं जीं अनुमान, उपमान, अर्थापत्ति व अनुपलब्धी हीं प्रमाणें आहेत, त्यांच्या द्वारा अद्वैत ब्रह्माचें चिंतन करणें, हें येथें मनन म्हणवतें.

यक अनुभवाचें सारभूत असें हें अनुभवामृत नामक पाथेय तयार करून ठेविलें आहे. एवंच, अशा प्रकारचे हे दोन्ही ग्रंथ, वैदिक तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीनें, फार उच्च कोटीचे व फार महत्वाचे असून, साध्यदृष्ट्या बोलावयाचें म्हणजे त्या दोहोंत अनुभवामृत हा अधिक महत्त्वाचा ग्रंथ होय. स्वतः श्रीज्ञानेश्वर महाराजांनीं "एवं दशोपनिषदें। पुढारी न ढाळिती पदें। देखोनि बुद्धी बोधें। येथेचि दिधली." अशी या ग्रंथराजाची महति गाइली आहे; आणि "मुक्त-मुमुक्षु-बद्ध। हे तंव-वरी योग्यता-भेद। अनुभवामृत-स्वाद। विरुघ जंव" ही, त्यांच्या मतें, या ग्रंथाच्या कार्यक्षेत्राची मर्यादा होय.

या ग्रंथावर संस्कृत, मराठी व हिंदी, या भाषांतून गद्यपद्यात्मक अशा अनेक टीका झाल्या आहेत. एकट्या मराठी भाषेंतच त्यावर पांच-सहा टीका झाल्या असून त्या मराठी वाचकांच्या बहुतेक परिचयाच्याहि आहेत. परंतु प्रथम तर या ग्रंथाचा विषय हा स्वभावतःच अत्यंत गूढ व अतएव समजण्यास बराच कठिण असा आहे; व शिवाय, तद्विषयक आपला अनुभव सांगतांना श्रीज्ञानेश्वर महाराजांनीं ज्या भूमिकेवर आरूढ होऊन या ग्रंथांतील आपल्या आवडत्या ओवीप्रबंधाची रचना केली आहे, ती भूमिकाहि अत्यंत उच्च, अर्थात् सिद्धकोटीची, व त्यांतल्यात्यांत आणखी, सिद्धानुवाद करतांना सिद्धपुरुषांच्या अंतःकरणांत उचंबळणाऱ्या आत्मानन्दानें रसरसलेली व जें 'तोंडा आड पडे, तेंचि वाचा वावडे' अशा स्वरूपाची असल्यामुळें, त्यांच्या त्या ओवीप्रबंधाला साहजिक रीत्याच "स्वल्पाक्षरमसंदिग्धं सारवद्विश्वतोमुखम्" अशा प्रकारचें सूत्रग्रंथाचें स्वरूप प्राप्त झालें आहे; आणि त्यानें मूलविषयाच्या स्वाभाविक कठिणपणांत आणखी आपल्या कठिणपणाची भर घालून त्याला अधिक कठिण केलें आहे. थोडक्यांत सांगावयाचें म्हणजे, येथील 'ज्ञानेशांची ओवी तीच—लहानशी—साडेतीन बोटांची! पण तिची रचना म्हणजे वाचकाच्या दृष्टीला स्तिमित करणारी अशी श्रीज्ञानेश्वरांच्या हृदयांत उचंबळणाऱ्या अमृतोदधीची नुस्ती खळबळ होय!! म्हणून या असल्या ओव्यांचें जितकें स्पष्टीकरण होईल तितकें हवेंच आहे असें वाटतें. आणि तें हवें असल्यावर, मग या ग्रंथावर अनेक टीका जरी झालेल्या आहेत व आपआपल्या परी त्या सर्व जरी उत्तम आहेत, तरी पण त्यांत अद्यापहि टीकाकारांच्या लेखणीला बराच वाव आहे, असें मानण्यास हरकत नाहीं.

प्रस्तुत टीकेचा उगम याच समजूतींत आहे. तो असा कीं, हरिभक्तिपरायण आत्माराम कृष्ण केणे ऊर्फ ज्ञानेश्वरीबोवा श्रीगोंदेकर हे आपल्या कीर्तनांत व प्रवचनांत या ग्रंथाचें विवेचन अत्यंत सोपपत्तिक, साधार व विद्वत्तापूर्ण, अशा उत्कृष्ट रीतीनें करीत असत. त्यांना या ग्रंथाचे बहुतेक बाळकडूच दिले गेलें होतें, असें म्हटलें तरी चालेल. कारण त्यांचे पितामह व गुरु श्रीपंढरीनाथमहाराज यांनीं आपले गुरू श्रीगुंडानाथमहाराज यांना या ग्रंथांतील प्रत्येक प्रकरणासंबंधानें

निरनिराळे प्रश्न करून[1], गुरुमुखानें हा ग्रंथ साग्र समजावून घेतल्यानंतर, तदनुसार त्याचें पठण, पाठण व परिशीलन करण्याचा क्रम आपल्या घराण्यांत चालू केला आहे; व तो त्यांत अद्यापहि चालूच आहे. यामुळें, त्यांच्या मुखानें व तशीच पिता कृष्णाजीमहाराज यांच्या मुखानेंहि, या ग्रंथाचीं मर्मस्थळें, आत्मारामहाराजांच्या कानीं बाळपणापासून दिवसां-रात्रीं, उठतां-बसतां, व चालतां-फिरतां, पडून तीं त्यांच्या हृदयांत अनायासें, व बुद्धिपुरःसरहि, पुरतीं ठसावलीं गेलीं होतीं. तेव्हां, अशा अधिकारी पुरुषाकडून जर या ग्रंथावर सरळ मराठी भाषेंत एखादी विस्तृत टीका झाली तर जिज्ञासु वाचकाला तिचा फार उपयोग होईल, असें आम्हांला एके दिवशीं त्यांचें प्रवचन ऐकत असतां, साहजिक रीत्या वाटलें; आणि ही आपली कल्पना त्यांच्या कानांवर घालून, ते आपल्या प्रवचनांत जसें या ग्रंथाचें विवेचन करीत असत तशी त्यावर एक टीका,आपल्या देखरेखीखालीं तयार करवून ती त्यांनीं प्रसिद्ध करावी, अशी आम्हीं त्यांना विनंती केली. परंतु कथा-पुराणाचा नित्य व्यवसाय व मुख्यत्वेंकरून शरीर-प्रकृतीचें अस्वास्थ्य, यामुळें त्यांना हें काम हातीं घेतां आलें नाहीं; व म्हणून या संबंधाच्या वाटाघाटींत शेवटीं, 'कशी तरी सवड काढून या ग्रंथाच्या अर्थसंगतीचीं ओंवीवार टिपणें तुम्हांला मीं करून देतों व त्यांवरून विस्तारपूर्वक टीका लिहावयाची ती तुम्हीं लिहा' असें ठरवून त्यांनीं हें टीका लिहिण्याचें काम परत आमच्याच आंगावर टाकलें.

वस्तुगत्या हा केवळ निर्वाहपक्ष होता, हें सांगावयास नकोच. कारण अनुभवामृतासारख्या ग्रंथावर आत्मारामहाराजासारख्या तज्ञांनीं टीका लिहिणें, किंवा ती त्यांनीं आपल्या समक्षतेंत कोणाकडून लिहवून घेणें, निराळें; आणि त्यांनीं तयार केलेल्या टिपणांच्या आधारानेंच कां होई ना, पण ती आमच्यासारख्या अनभिज्ञानें त्यांच्या परोक्षतेंत लिहिणें, निराळें. त्या दोहोंत महदन्तर हें राहाणारच. परंतु आत्मारामहाराजांकडून ही टीका तयार करवून घेण्यांत त्यांच्या गुरुपरंपरागत ज्ञानाचें प्रतिबिंब तिच्यांत उमटावें, असा जो आमचा मुख्य उद्देश होता,तो पूर्वोक्त कारणानें साधत नाहीं असें दिसल्यावर, मग तो त्यांच्या हातून तयार होणाऱ्या टिपणांच्या द्वारा साधेल तितका तरी साधून घ्यावा, या दृष्टीनें; व त्यांतल्यात्यांत, या निमित्तानें तरी आपल्यास श्रीज्ञानेश्वरमहाराजांच्या या प्रासादिक ग्रंथराजाचें परिशीलन करावयास सांपडेल, या दृष्टीनेंहि, उक्त योजनेंत आमच्या वांट्यास आलेलें टीका लिहिण्याचें काम आम्हीं, थोडे भीतभीतच, पण पत्करलें; आणि त्याप्रमाणें पुढें आत्मारामहाराजांनीं तयार करून पाठविलेल्या टिपणांना

---

१ परिशिष्ट पहिलें यांतील आरंभीची श्रीपंढरीनाथमहाराजांची उक्ति (श्लो० १) पाहा.

आधारभूत धरून आपल्या बुद्ध्यनुसार जें या ग्रंथांतील प्रतिपादित विषयाचें स्पष्टीकरण आम्हीं केलें, ती ही टीका होय.

एवंच, या टीकेची मूळपीठिका ही अशा प्रकारची आहे. परंतु अत्यंत खेदाची गोष्ट ही कीं, ज्यांच्या प्रेरणेनें व ज्यांच्या भरवशावर ही टीका लिहिण्याचें काम आम्हीं हातीं घेतलें, ते आत्माराममहाराजमात्र ती संपूर्ण झालेली पाहाण्यास राहिले नाहींत. या टीकेचीं पहिलीं पांच-साहा प्रकरणें लिहून तयार झाल्यावर, ते एकदां येथे (लष्कर ग्वाल्हेर) आले होते तेव्हां, त्यांनीं तीं पाहिलीं; व ही टीका गर्भावस्थेंत असतांनाच तिला अमृतवाहिनी हें नांव देऊन त्यांनीं तिचा गौरवहि केला. परंतु हा एवढा कार्यभाग उरकून ते जे भरत श्रीगोंद्यास गेले ते पुन्हां इकडे न येतां तेथेच शके १८४५ च्या फाल्गुन शुद्ध १० स वैकुंठवासी झाले ! आम्हीं त्या वेळीं या टीकेचें सातवें प्रकरण लिहीत होतों, आणि पुढें यद्यपि आम्हीं तिला कसें तरी शेवटासहि नेलें;तथापि ती पूर्ण झाल्यानंतर तपासणीच्या रूपानें तिच्यावर आत्मारामहाराजांचा जो शेवटला हात फिरला पाहिजे होता, व फिरवावयाचाहि होता, तो फिरण्याचा योगमात्र त्यांच्या निधनामुळें आला नाहीं.

ही या टीकेच्या अंगीं राहिलेली तपासणीची उणीव अर्थातच आम्हांला जांचत होती, व म्हणून ती कोणीं तरी तज्ञाकडून भरून निघेपर्यंत ही टीका प्रसिद्ध करूं नये, असें ठरवून आम्हीं तिला बहुतेक ' दाखल-दप्तर 'च करून टाकलें होतें. परंतु ईश्वसंकेत निराळा होता; व त्याप्रमाणें, आत्मारामहाराजांचे चिरंजीव ह. भ. प. ज्ञानेश्वरबोवा हे गतवर्षी जेव्हां येथे आले, तेव्हां त्यांनीं ती आमच्यापासून घेऊन समग्र वांचून पाहिली. आणि श्रीपंढरीनाथमहाराजांनीं (बहुधा या हेतुनें कीं अनुभवामृताच्या गुरुपरंपराप्राप्त अशा अर्थाचें संकलित स्वरूप सदैव आपल्या मनश्चक्षुपुढें असावें) या ग्रंथांच्या दहा प्रकरणांचे दहा श्लोक संस्कृत भाषेंत रचलेले ज्ञानेश्वरबोवांच्या संग्रहीं आहेत, त्यांपैकीं, प्रत्येक प्रकरणाचा एक एक श्लोक त्या त्या प्रकरणाच्या मथळ्यावर घालून, या टीकेला आपल्या गुरुपरंपरेचा आधार द्यावा, व तिचें मूळ ज्याअर्थी आत्मारामहाराजांच्या शब्दांत व त्यांच्या प्रेरणेंत आहे, त्याअर्थी तिला त्यांचीं स्मारक म्हणून, त्यांनींच दिलेल्या अमृतवाहिनी या नांवानें, प्रसिद्ध करावें, असें ज्ञानेश्वरबोवांनीं ठरविलें; आणि तेच हल्लीं तिला, आपल्या योजनेप्रमाणें, छापवून प्रसिद्ध करीतहि पण आहेत.

तेव्हां, आतां ज्याअर्थी ही अमृतवाहिनी अशा रूपानें लोकांपुढें येत आहे, त्याअर्थी तिच्या रचनेसंबंधानें कांहीं मुद्दे वाचकांना अवश्य कळविण्याजोगे आहेत, तेहि येथे देऊन ठेविले पाहिजेत:—

पहिला मुद्दा मूळ ग्रंथाच्या नांवाचा, ह्मणजे त्याचें नांव 'अनुभवामृत' कीं 'अमृतानुभव' हा होय. या दोन शब्दांत विशेष्य-विशेषणभावांचा व्युत्क्रम झाला असल्यामुळें, तेवढ्यापुरतें त्यांचे अर्थहि भिन्न दिसतात; व म्हणून त्या दोहोंपैकीं यथार्थ असें या ग्रंथाचें नांव कोणतें ? असा प्रश्न उत्पन्न होतो. शिवकल्याणादि

टीकाकारांनी त्याला 'अमृतानुभव' या नांवानें प्रसिद्धीस आणलें आहे; व बहुधा त्यामुळेंच, हल्लीं लोकहि त्याला प्रायः त्याच नांवानें ओळखतात. परंतु त्याचे जनक जे श्रीज्ञानेश्वरमहाराज तेमात्र त्याचा उल्लेख, याच ग्रंथांत अनेक ठिकाणीं, 'अनुभवामृत' या नांवानें करीत आहेत (प्र० १० ओ० १९।२०।२४।२५।३१ पाहा). त्यांनीं कोठेंहि त्याला 'अमृतानुभव' म्हटलेलें काहीं दिसत नाहीं. तेव्हां त्याचें पाळण्यांतलें, व अतएव खरें, नांव 'अनुभवामृत' हेंच आहे, असें मानावें लागतें. शिवाय, 'या ग्रंथांतील माझे शब्द म्हणजे वस्तुगत्या मीं अमृतरसांत शिजवून तयार केलेलीं, आणि श्रीमन्निवृत्तिनाथांच्या व इतर जीवन्मुक्त पुरुषांच्या ताटांत वाढलेलीं, स्वानुभवरूपी पक्वान्नें होत' असें उक्त ओव्यांपैकीं चोवीसाव्या ओवींत स्वतः श्रीज्ञानेश्वर आपल्या या ग्रंथांतील निरूपणाचें स्वरूप सांगत आहेत. तस्मात् त्याची अन्वर्थ अशी संज्ञाहि 'अनुभवामृत' हीच दिसते. यास्तव या टिकेंत आम्हीं त्याचें 'अनुभवामृत' हें नांव वापरलें आहे.

दुसरें, या ग्रंथाच्या छापिल व हस्तलिखित अशा ज्या प्रती हल्लीं पाहाण्यांत येतात, त्यांपैकीं कोणत्याहि चार प्रती घेऊन त्या मिळवून पाहिल्या असतां, या ग्रंथांतील ओव्यांच्या संख्येचा, त्यांच्या स्थानाचा व त्यांतील पाठांचा, नुस्ता घोटाळा झाला आहे असें दिसतें. शिवकल्याणांनीं आपल्या नित्यानन्दैक्यदीपिकेंत "यावरी भाषा ओवीबद्ध, अष्टशत मूळप्रबंध" (प्र० १० ओ० ४०८) याप्रमाणें मूळग्रंथाच्या आठशें ओव्या असल्याचें लिहिलें आहे; परंतु निर्णयसागर प्रेसमध्यें शके १८१०त छापलेल्या त्या टीकेच्या प्रतींत मूळग्रंथाच्या ८०४ ओव्या दिल्या असून त्या सर्वांवर शिवकल्याणाची टीकाहि पण दिलेली आहे. ह. भ. प. विष्णुबोवा जोग यांच्या प्रतींत ओव्यांची संख्या ८०६, विनायकबोवा साखरे यांच्या प्रतींत ती ८०७ व आम्हांला मूळ ग्रंथाची जुनी अशी एक लेखी प्रत सांपडली आहे त्यांत ती ७८० च आहे. त्याखेरीज, पुणे एथील भारत इतिहास संशोधक मंडळाच्या, शके १८३५ च्या इतिवृत्तांत (पृ० ९३।९७) धुळ्याचे रा. चांदोरकर हे आपल्या पोथींत ८०२ ओव्या असल्याचें सांगत असून, इतर कोणत्याहि पोथींत नाहींत अशा २५ ओव्या एका जुन्या प्रतींतून काढून त्या त्यांनीं आपल्या लेखांत श्रीज्ञानेश्वराच्या म्हणून दिल्या आहेत. त्याच प्रमाणें, या ग्रंथाच्या अनेक ओव्या निरनिराळ्या प्रतींतून मागें-पुढें दिलेल्या तर आहेतच; पण काहीं ओव्यांनीं एका प्रकरणांतून दुसऱ्या प्रकरणांत स्थलान्तरहि केलेलें आहे. उदाहरणार्थ "सूर्य सूर्यासी विवळे, फळ अपणिया फळे" ही ओवी, रा. चांदोरकर–बहुधा आपल्या पोथीवरून–साहाव्या, शब्दखंडन नामक प्रकरणाची ७८ वी असल्याचें सांगत असून, आमच्यापुढें ज्या प्रती आहेत त्यापैकीं एका प्रतींत ती मुळींच नाहीं, आणि एका प्रतींत ती चवथ्या, ज्ञानाभेदकथन नामक प्रकरणाची २२ वी व बाकीच्या प्रतींत त्याच प्रकरणाची २१ वी आहे. तसेंच हल्लीं प्रसिद्ध असलेल्या या ग्रंथाच्या सर्व प्रतींत, तो 'शिव-शक्ति-समावेशनादि' दहा प्रकरणांत विभाग-

लेला दिसतो; पण वर ज्या जुन्या लेखी प्रतीचा आम्हीं उल्लेख केला आहे, त्या प्रतींत या ग्रंथाचे 'समन्वयाध्याय', 'अविरोधाध्याय' 'साधनाध्याय' व 'फलाध्याय,' असे चार मुख्य विभाग केले असून त्यांच्या पोटीं 'परिच्छेद' नांवाचे बारा विभाग व त्यांपैकीं एका परिच्छेदाच्या पोटीं *आणखी 'पटल' या नांवाचे तीन विभाग कल्पिले आहेत.* शिवाय या अनेक पोथ्यांत पाठभेदांची तर नुस्ती गर्दी उसळली आहे, असें म्हटलें तरी चालेल. मिळून अशा प्रकारचा हा, या ग्रंथांतील ओव्यांचा व त्यांतल्या शब्दांचा ब्रह्मघोटाळा होय! आणि तो पुरेसा नाहीं म्हणून कीं काय न कळे, अलीकडे अनुभवामृताच्या ज्या टीका छापल्या जातात त्यांत या ग्रंथांतील ज्ञानेश्वरी मराठी भाषेचे पाठ शुद्ध(!) करून त्यांना शक्य तितकें प्रचलित मराठी भाषेचें वळण लावण्याचेहि प्रयत्न चालूच आहेत. तेव्हां, आतां या अनेक प्रकारच्या अनुभवामृतांत श्रीज्ञानेश्वरांनी सांगितलेला *व अतएव खरा अनुभवामृत कोणता? व तो त्यांतून कसा निवडून काढावयाचा?* अर्थात् तसें कांहीं करतां येत नाहीं. नाहीं म्हणावयास, अशा ग्रंथांच्या हस्तलिखित प्रती जितक्या अधिक जुन्या असतील तितक्याच त्या अधिक विश्वसनीय व अतएव खऱ्या मानण्याचा प्रघात पडला आहे. परंतु येथे, इतर सर्व प्रतींहून अधिक पंचवीस ओव्यांचा संग्रह करणारी रा. चांदोरकरांना सांपडलेली प्रतहि जुनी, व तशीच, इतर सर्व प्रतींहून बहुतेक तितक्याच कमी ओव्यांचा संग्रह करणारी आम्हांला सांपडलेली प्रतहि पण जुनीच, असा प्रकार आहे. तेव्हां, अशा प्रकारच्या या जुन्या प्रतींतहि पुन्हां, त्यांच्या कागद--शाई--लिखाणादि अंतर्बाह्य पुराव्यावरून त्यांतली एखादी प्रत अधिक जुनी व अधिकतर जुनी ठरविण्यासारखें कधींहि न संपणारें काम करीत बसण्याची भानगड ही आहेच. म्हणून ही टीका लिहितांना आम्हीं गोळा केलेल्या लेखी व छापिल, आणि जुन्या व नव्या, अशा सर्व प्रती बाजूस सारल्या; आणि आत्मारामममहाराजांकडे श्रीपंढरीनाथमहाराजांना *त्यांचे गुरू श्रीगुंडानाथमहाराज यांनीं दिलेली, व तेव्हांपासून आजपर्यंत* चार पिढ्यांच्या नित्यपाठांत असलेली, व अतएव, तेवढ्यापुरती तरी निभ्रान्त जुनी, अशी एक अनुभवामृताची हस्तलिखित पोथी आम्हांला आत्मारामममहाराजांनीं दिली, ती घेऊन, व तिच्यांतली ८०४ ही ओवीसंख्या व पूर्वापर *अर्थास जुळणारे असे* बहुतेक तिच्यांतलेच पाठ, हा खरा अनुभवामृत समजून, *त्याच्या आधारावर* आम्हीं आपल्या या अमृतवाहिनीची उभारणी केली आहे.

यद्यपि या आत्मारामममहाराजांच्या पोथींत देखील कोठे 'विश्व' तर कोठे 'विस्व' कोठे 'प्रमाण' तर कोठे 'प्रमान' व कोठे 'म्हणून' तर कोठे 'म्हणोन' असे पाठ अनेक असून, शिवाय एकच शब्द एका ठिकाणीं ऱ्हस्व तर दुसऱ्या ठिकाणीं दीर्घ, व एका ठिकाणीं अनुस्वारयुक्त तर दुसऱ्या ठिकाणीं अनुस्वाररहित असे प्रकार हे आहेतच. आणि एकच शब्दाचीं जीं हीं अशा प्रकारचीं निरनिराळ्या ठिकाणीं निरनिराळीं रूपें दिसतात, तीं त्याला केवळ लेखकाच्या हस्तदोषानें प्राप्त झालीं आहेत, ही गोष्ट अगदीं उघड होय. तथापि त्यांतले खरे पाठ

कोणते तें आतां कोणीं कसें ठरवावयाचें ? अर्थात् श्रीज्ञानेश्वरमहाराजांच्या सांप्रदायिकांपैकीं कोणीं तरी शाल्याकडून, सर्वसंमत असा एखादा खरा अनुभवामृत निवडून काढण्याचा प्रयत्न झाल्यास मात्र, हें कार्य साध्य दिसतें. एरव्हीं आमच्यासारख्याला नुसत्या एवढ्याच प्रतीपुरता या पाठांचा खरे-खोटेपणा हा आपल्याच मताप्रमाणें कांहीं ठरवून घेतां येत नाहीं. तसें करणें प्रशस्त होणार नाहींसें वाटतें. यास्तव, या टीकेंत तूर्त ते पाठ आम्हीं जसेचे तसेच कायम ठेविले आहेत.

त्याखेरीज, या टीकेंत प्रत्येक प्रकरणाच्या पोटीं निरनिराळीं शीर्षें देऊन पोट-प्रकरणासारखे त्यांतील विषयाचे आम्हीं अनेक विभाग पाडले आहेत. परंतु ते तसे पाडण्याला अनुभवामृताच्या कोणत्याहि प्रतीचा तर आधार नाहींच; पण या टीकेस आधारभूत झालेल्या आत्मारामहाराजांच्या टिप्पणांचाहि तसें करण्याला आधार नाहीं. तर त्या टिप्पणांवरून प्रकरणवार अर्थाची संगति लावून घेतांना, त्यांतील विषयाचे जे विभाग जसे आमच्या लक्षांत आले, तसे ते वाचकांपुढें मांडण्यासाठीं आम्हीं ही योजना केली आहे. आणि मूळग्रंथांतील विषय क्रमशः गळीं उतरण्यासाठीं टीका लेखांत त्याचे तसे पोटविभाग पाडलेले असणें हें जर इष्ट असेल तर, त्यांत आमच्या दृष्टिदोषामुळें म्हणा, बुद्धिदोषामुळें म्हणा, ज्या नुस्त्या किंवा जीं व्यंगें, राहिलीं असतील त्यांचें–म्हणजे अर्थात् त्यांत विषयाचे विभाग जेथें जसे पडले पाहिजेत तसे येथे ते पाडले गेले नसतील, अथवा, ज्या विभागावर सम्यक् असें जें शीर्ष दिलें पाहिजे तें त्यावर दिलें गेलें नसेल, किंवा त्यांत कदाचित् कांहीं विपर्यासहि झाला असेल, त्यांचें–संशोधन मार्मिक वाचकांच्या साह्यानें होऊन, त्यांतले ते दोष निघून जावे व त्या शीर्षांना लोकोपयोगी स्वरूप प्राप्त व्हावें, हा त्या योजनेचा उद्देश आहे, असें समजलें पाहिजे.

असो. तर आतां एकच प्रकार आणखीं सांगावयाचा राहिला, व तो हा कीं, तत्त्वज्ञानासारख्या अलौकिक विषयाचें प्रतिपादन करतांना कोणत्याहि पारिभाषिक शब्दाला बहुधा हातीं न धरतां त्यांचें काम व्यावहारिक शब्दांकडून घेणें, कोणत्याहि मळलेल्या मार्गानें आपण प्रतिपाद्य विषयाकडे न जातां त्यालाच, आपण जाऊं तिकडे आपल्या मागोमाग, यावयास लावणें व अनेक ओळखीच्या दृष्टान्तांचें साह्य देऊन वाचकाच्या व्यावहारिक दृष्टीला हव्या त्या तत्त्वसिद्धान्तापुढें नेऊन उभी करणें, हा जो श्रीज्ञानेश्वरमहाराजांच्या लेखनशैलीचा विशेष आहे, त्याप्रमाणें या विषयाचें प्रतिपादन महाराजांसारख्या सिद्धपुरुषांच्या हातून जरी

साहजिक रीत्याच घडत असलें, तरी त्यांच्या शब्दांच्या मागोमाग जाऊन त्यांनी दाखविलेल्या स्थळीं नेमकें पोंचणें हें सामान्य वाचकाच्या दृष्टीला बरेंच कठीण आहे. आमच्या हातीं आत्मारामभहाराजांनीं दिलेली टिप्पणाची यष्टी होती, तरी महाराजांच्या शब्दांमागें जातांना आमच्या दृष्टीला अनेक ठिकाणीं अडखळतच जावें लागलें आहे; व तसें जाऊनहि पुन्हां त्यांनीं दाखविलेल्या मुद्याला शिवतां न आल्याकारणानें त्याच्या भोंवतीं शेवटीं तिला घिरट्या घालीत फिरावें लागलें आहे. तेव्हां अशा प्रकारच्या ज्या स्थलांचें स्पष्टीकरण आम्ही येथे केलें आहे, त्यांत लेखाचा फाजिल विस्तार हा झालेला असलाच पाहिजे. त्याचप्रमाणें, मूळ ग्रंथांत महाराजांनीं अनेक ठिकाणीं अनेक दृष्टान्त दिले आहेत; व ते बहुतेक सर्वत्र, वाचकाला एक दृष्टान्त न समजला तर दुसरा, याच दृष्टीनें दिलेले आहेत. परंतु कोठे कोठे त्यांची संख्या पंधरा व अठरा पर्यंतहि पोंचली. आहे (उदाहरणार्थ, प्र० ६ ओ० ४७-५४ व ७६-८५ पाहा); व ते सर्व दृष्टान्त त्याच दृष्टीनें, एकच गोष्ट वाचकाच्या मनांत ठसविण्यासाठीं दिले आहेत, असें काहीं मानतां येत नाहीं. नव्हे, तसें जर मानलें तर महाराजांनीं हे इतके दृष्टान्त व्यर्थ दिले आहेत, असेंहि पण त्याबरोबरच मानावें लागेल; आणि सूत्रप्राय ग्रंथ लिहिणारे जे महाराज ते फाजिल दृष्टान्तांची भर घालून आपला ग्रंथ फुगवतील, अशी कल्पना कदापि करतां येत नाहीं. म्हणून ते दृष्टान्त एकच मुद्याच्या अनेक बाजूवर प्रकाश पाडण्यासाठीं दिले गेले आहेत, असें तरी निदान मानावें लागतें. पण त्या अनेक बाजू कोणत्या ! तें मात्र दृष्टान्तांच्या शब्दरचनेवरून किंवा पुढच्या–मागच्या संदर्भावरून, निदान आमच्या तरी नीटसें लक्ष्यांत आलें नाहीं; व त्यामुळें या टिकेंत ते सर्व दृष्टान्त बहुतेक एकाच अर्थानें स्वीकारावे लागले आहेत. तस्मात् खरें बोलावयाचें म्हणजे ही तरी या टीकेची वस्तुगत्या उणीवच होय. त्याखेरीज, आमच्या अनवधानते-मुळें, दृष्टिदोषामुळें, व मराठी भाषेच्या केन्द्रापासून दुरावलेल्या आमच्यासार-ख्यांचें या भाषेवर हवें तसें प्रभुत्व नसणें स्वाभाविक असल्यामुळेंहि, या टीकेंत, अनेक प्रकारच्या अनेक दोषांचा प्रवेश आम्हांला न कळत झालेलाहि पण असा-वयाचाच. तेव्हां 'हा आमचा पहिलाच प्रयत्न आहे' ही एक हल्लींच्या व्यवहारांत क्षम्य म्हणून मानली गेलेली सबब पुढें करून 'क्षमस्व' म्हणण्याखेरीज आम्ही तरी या सर्व दोषांसंबंधानें आणखीं काय म्हणूं शकतों ! वास्तव, वाचकांनीहि कृपाक-रून तूर्त तेवढ्यावरच भागवून घेतलें पाहिजे.

आतां ह. भ. प. ज्ञानेश्वरबोवा या टीकेला, पूर्वी सांगितल्याप्रमाणें, जनतेपुढें

ठेवीत आहेत, तेव्हां ती जनतेच्या चिकित्सक दृष्टीच्या चाळणींत पडून कालान्तरानें तिच्यांतले उक्त सर्व दोष अनायासें निघून जाण्याचा बराच संभव आहे. यास्तव, ज्ञानेश्वरबोवांच्या या योजनेबद्दल व विशेषतः त्यांनीं या टीकेला, गुरुपरंपराप्राप्त अशा श्रीपंढरीनाथमहाराजांच्या श्लोकांनी अलंकृत केल्याबद्दल, त्यांना अनेक धन्यवाद देऊन, आणि ज्यांनीं ही टीका लिहिण्याच्या निमित्तानें आम्हांला श्रीअनुभवामृतासारख्या लोकोत्तर ग्रंथाचें परिशीलन करण्याची प्रेरणा दिली व आपल्या टिप्पणाच्या द्वारा आम्हांला त्याचा मार्ग दाखविला, त्या श्रीआत्मारामहाराजांनां, ज्यांच्या कृपाप्रसादानें आम्हीं पत्करलेलें हें टीका लिहिण्याचें अवघड काम आमच्या हातून स्वशक्त्यनुसार तडीस गेलें, त्या श्रीज्ञानेश्वरमहाराजांनां, व ज्याच्या संकल्पमात्रेंकरून हे सर्व योग अनायासें जळून आले, त्या सच्चिदानन्दघन परमात्म्याला, अनन्यभावानें नमस्कार करून, आम्हीं ही काहींशी लांबलेली प्रस्तावना आटोपती घेतों. इतिशम्.

मुक्काम लश्कर—ग्वाल्हेर,
मिति फाल्गुन शुद्ध १० शके १८४९. } रामचन्द्र बळवंत डोंगरे.



श्रीरुक्मिणीपांडुरंगप्रसन्न.

प्रकाशकाचे दोन शब्द.

श्रीअनुभवामृताची ही अमृतवाहिनी नामक टीका आमचे परमपूज्य वडील व सद्गुरू श्रीआत्मारामम‌हाराज यांनीं तयार करून दिलेल्या टिपणांवरून लष्कर-ग्वाल्हेर येथील श्रीयुत रा. रा. रामचन्द्र बळवंत डोंगरे यांनीं लिहिल्याचें प्रस्तावनेवरून दृष्टोत्पत्तीस येतच आहे. ही टीका छापून प्रसिद्ध व्हावी अशी बाबांची फार इच्छा होती; व त्यांच्या हयातींत ती संपूर्ण लिहून तयार झाली असती तर, तिचें प्रसिद्धिकरण बहुधा त्यांच्याच हातून झालेंहि पण असतें. परंतु कारणवशात् तसा योग आला नाहीं. यास्तव त्यांच्या पश्चात् तरी त्यांची ती सदिच्छा आपल्या हातून पूर्ण व्हावी, व त्यांतल्यात्यांत, आज ही टीका ज्या रूपानें लोकांपुढें येत आहे, तें स्वरूप तिला प्राप्त करून देण्याचें सर्व श्रेय यद्यपि रा. रा. डोंगरे यांच्याकडेच आहे, तथापि, तिचें मूळ ज्याअर्थी बाबांच्या प्रेरणेंत व त्यांनीं तयार करून दिलेल्या टिप्पणांत आहे, त्याअर्थी वस्तुगत्या ती बाबांची स्मृति सदैव जागृत ठेवण्यास साधनीभूत होणारीहि पण आहेच, अतएव, तिला जर त्यांचें स्मारक म्हणूनच प्रसिद्ध करतां येईल तर बघावें, या हेतूनें आम्ही मुद्दाम ग्वाल्हेरीस जाऊन ही टीका साद्यंत वांचून पाहिली; व तिच्या प्रसिद्धीकरणासंबंधानें आपली ती कल्पनाहि रा. रा. डोंगरे यांना कळविली. त्यांनी तात्काल तिला अनुमोदन दिलें; आणि नुसतें अनुमोदनच नव्हे, तर त्याबरोबरच, त्यांनीं तयार केलेली या टीकेची हस्तलिखित प्रत, कोणत्याहि प्रकारचा मोबदला न घेतां, केवळ बाबांच्या व त्यांच्या आत्मीयपणाचें निदर्शक चिन्ह म्हणून, आमच्या हवालीं केली. एवंच, बाबांची ती सदिच्छा, त्यांच्या हयातींत नाहीं तर त्यांच्या पश्चात् तरी आम्हीं योजिल्याप्रमाणें आमच्या हातून, पूर्ण होण्याचा योग, श्रीपांडुरंगाच्या कृपेनें, हा असा अगदीं सहजगत्या जुळून आला. म्हणून, श्रीयुत डोंगरे यांनी प्रस्तावनेंत सांगितल्याप्रमाणे, या टीकेला आपल्या गुरुपरंपरेचा आधार[1] देऊन, ती श्रीआत्मारामम‌हाराजांच्या स्मरणार्थ आज आम्हीं प्रसिद्ध करीत आहोंत.

या सत्कार्यांत बराच मोठा वांटा श्रीयुत डोंगरे यांचा आहे, हें उघड होय. कारण त्यांनी जेव्हां आपला हा लेख आम्हांला सर्वथा निरपेक्ष बुद्धीनें दिला व

---

१ श्रीवंढरीनाथमहाराजांनी रचलेले श्रीअनुभवामृताच्या दाहा प्रकरणाचे दाहा श्लोक, या टीकेंतील त्या त्या प्रकरणाच्या मथळ्यावर तर दिलेले आहेतच; पण त्याखेरीज, ते दाहा श्लोक व त्यांवर श्रीआत्मारामम‌हाराज यांनी केलेली संस्कृत टीका, असें एक प्रकरण निराळें छापून तें या ग्रंथाला, त्याचें परिशिष्ट म्हणून, शेवटीं जोडलें आहे.

शिवाय, स्वतः पुण्यास हजर राहून प्रूफें तपासून देणे वगैरे कामांत आम्हांला मनःपूर्वक साह्यहि केलें, तेव्हां आज आम्हांला आपलें हें इष्टकार्य शेवटास नेतां आलें आहे. तस्मात् त्यांच्या या उदार देणगीबद्दल व त्यांनी या कामीं केलेल्या श्रमाबद्दल, आम्हीं त्यांचे किती जरी आभार मानले तरी ते थोडेच होत.

त्याच प्रमाणे, श्री गणेश प्रिंटिंग वर्क्सचे चालक रा. रा. गणेश काशिनाथ गोखले यांनी आम्हांला या कार्यांत जी सवलत दिली, व तशीच, लश्कर-ग्वाल्हेर येथील रा. रा. व्यंकटेश विश्वनाथ वांकडे प्रभृति अनेक सद्गृहस्थांनी आम्हांला जी मदत केली, त्याबद्दल आम्हीं त्या सर्वांचेहि अत्यंत आभारी आहोंत.

असो तर आतां, ज्यांच्या कृपाप्रसादानें आम्हांला या सर्व सज्जनांच्या साह्याचा लाभ झाला व तद्द्वारा हातीं घेतलेलें कार्य निर्विघ्नपणें तडीस नेतां आलें, त्या जगन्नियंत्या श्रीरुक्मिणीपांडुरंगाच्या चरणीं अनन्यभावानें शतशः प्रणाम करून आम्हीं हा ग्रंथ वाचकांच्या हातीं देतों.

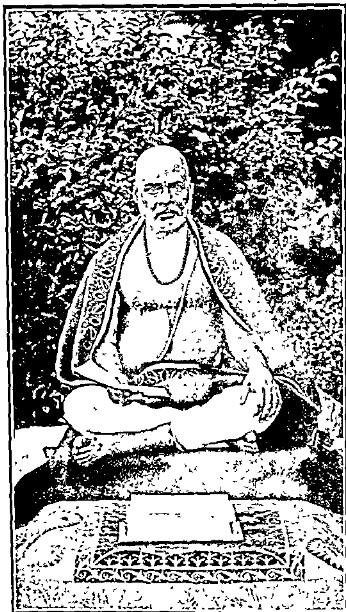
मुक्काम श्रीगोंदे,
मिति कार्तिक वद्य ११ शके १८५० } ज्ञानेश्वर आत्माराम केणे.

पत्ता:—पोस्ट श्रीगोंदे, जिल्हा अहमदनगर.



॥ श्रीशंवंदे ॥

विषयानुक्रमणिका.



श्रीआत्मारामहाराज केणे, श्रीगोंदेकर.

जन्म निर्याण

मि० चैत्र शु. ९ शके १७७४] [मि० फाल्गुन शु. १० शके १८४५.

॥ श्री ॥

श्रीज्ञानेश्वरकृत सिद्धानुवादरूपी

अनुभवामृत

अमृतवाहिनी नामक टीकेसहीत.

मंगलाचरण.

श्रीज्ञानदेव शिष्टाचारास[1] अनुसरून प्रस्तुत ग्रंथाचा आरंभ करतांना मंगलाचरण करतातः—

यदक्षरमनाख्येयमानन्दमजमव्ययम् ।
श्रीमन्निवृत्तिनाथेति ख्यातं दैवतमाश्रये ॥ १ ॥

अन्वय—यत् अक्षरं (यत्) अनाख्येयं (यत्) आनन्दं (यत्) अजं (यत्) अव्ययं (यत्) श्रीमत् निवृत्तिनाथ इति ख्यातं (तत्) दैवतं आश्रये ॥ १ ॥

अमृतवाहिनी टीका—अच्युत, अवर्णनीय, आनन्दरूप, उत्पत्तिरहित, नाशरहित व श्रीमन्निवृत्तिनाथ म्हणून लोकप्रसिद्ध असलेलें, असें जें (माझें) उपास्य त्याचा (मी ज्ञानदेव) आश्रय करतों ॥ १ ॥

स्पष्टीकरण.

यत् अक्षरम्—जें पाझरत नाहीं, गळत नाहीं, तें; आणि एकंदर चराचर सृष्टीस जीवनीभूत असलेलें व सृष्टयन्तर्गत पदार्थमात्रांत ओतप्रोत

---

१. " मंगलाचरणं शिष्टाचारात् फलदर्शनात् श्रुतितश्च " या सांख्यसूत्रा (५-१) प्रमाणें, ग्रंथारंभीं मंगलाचरण करणें हा **शिष्टाचार** आहे. श्रुति-स्मृतींत ज्याविषयीं विधि किंवा निषेध नाहीं असा जो आचार शिष्ट जनांच्या व्यवहारांत दृष्टोत्पत्तीस येतो त्याला **शिष्टाचार** म्हणतात; व ग्रंथारंभीं मंगलाचरण करणें हा तशा प्रकारचा एक आचार होय.

भरलेलें असें जें ब्रह्मसंज्ञित शुद्धचेतनरूप परमात्मतत्त्व हें तसें कधीं न पाझरणारें आहे. कारण तें सृष्टींत जसें इतरत्र तसेंच मनुष्यशरीरांतहि ओतप्रोत भरलें असून, पुनः पाण्यानें भरलेला अनेक छिद्रान्वित घट पाण्यांतच ठेविला असतां जसा त्यांतल्या पाण्याचा एक थेंबसुद्धां गळत नाहीं तद्वत् मनुष्यशरीररूपी चार कोटी छिद्रांच्या चाळणींतून तें (परमात्मतत्त्व) कधीं पाझरून जात नाहीं. म्हणून परमात्मतत्त्व हें अक्षर म्हणवतें.

अथवा, क्षर अशी जी सृष्टि तिच्या रूपास कधींहि प्राप्त न होणारें, किंवा, आपल्या स्वरूपापासून कधींहि प्रच्युत न होणारें, तें अक्षर होय; व परमात्मा हा तसा आहे. कारण वस्तुगत्या परमात्माच या अनेकविध विश्वाच्या रूपानें निदर्शनास येत असूनहि पुनः त्याची स्वभावभूत अखंडैकरसता ही जशीची तशी कायम असते. तिचा यत्किंचितूहि भंग होत नाहीं. आणि कां ? म्हणाल, तर सूर्यकिरणांत जसा मृगजलाचा देखावा दिसत असतो तसा परमात्मस्वरूपांत दृष्टोत्पत्तीस येणारा हा सृष्टिरूपी अनेकत्वाचा नुसता देखावा मात्र होय. तेव्हां परमात्मा हा विश्वरूप झालेला दिसत असला तरी वस्तुतः तो विश्वभावास प्राप्त झालेला नसतो, हें सांगावयास नकोच. एवंच अनेकाकारतेनें निदर्शनास येऊनहि पुनः परमात्मा हा आपल्या एकमेवाद्वितीयतेपासून कधीं प्रच्युत होत नाहीं, तर सदासर्वकाल एकमेवाद्वितीयच असतो, म्हणून त्याला अक्षर म्हणतात.

शिवाय, शुद्धचेतनरूप **परमात्मा** हा जसा अक्षर आहे तसाच मायोपाधिक चेतनरूप **ईश्वर** किंवा **कूटस्थहि** अक्षरच होय (गीता अ. १५ श्लो. १६). तस्मात् येथें अक्षर शब्दानें जसें परमात्म्याचें तसेंच ईश्वराचेंहि ग्रहण करण्यास हरकत नाहीं.

तसें केल्यानें चेतनाबरोबर त्याची उपाधिभूत मायासंज्ञित वस्तुहि यद्यपि अक्षरच मानावी लागते. तथापि क्षर अशी जी मायेच्या विकाररूपी सृष्टि तिच्या अपेक्षेनें माया ही अक्षरच असून, परमात्म्याची अंगभूत शक्ति या रूपानें तिची अक्षरता शास्त्रालाहि मान्य आहेच. तस्मात् तिला अक्षर मानण्यास प्रत्यवाय दिसत नाहीं. असो.

यत् अनाख्येयम्—ज्याचें व्याख्यान करतां येत नाहीं, शब्दानें ज्याचें वर्णन करतां येत नाहीं–अर्थात् जें अवर्णनीय, अनिर्वचनीय, असें आहे तें; आणि परमात्मा व ईश्वर हीं दोन्ही तत्त्वें सारखींच अवर्णनीय होत. कारण

शुद्धचेतन हें "यो बुद्धेः परतस्तु सः" या गीतावचनाप्रमाणें बुद्धयातीत व "यतो वाचो निवर्तंते" या श्रुतिवचनाप्रमाणें शब्दातीत, म्हणून अवर्णनीय आणि माया ही सदसदनिर्वचनीया म्हणून अवर्णनीय, मिळून मायोपाधि-रहित चेतनरूप परमात्मा व मायोपाधिसहित चेतनरूप ईश्वर हे दोघेहि शब्द-मर्यादेंत येत नाहींत.

यत् आनन्दम्—जें आनन्दमय, आनन्दरूप, सुख-दुःखातीत सुख-मात्रस्वरूप आहे तें. वैषयिक सुख-दुःखाच्या भानरहित अशी ज्ञानावस्था ही (अर्थात् सुषुप्ति नव्हे, कारण ती ज्ञानावस्था नाहीं, अज्ञानावस्था आहे) तशी सुख-दुःखातीत सुखमात्रस्वरूप, आनन्दरूप, आहे असें भगवंताचें सांगणें असून, आनन्दरूप ज्ञानावस्था हेंच परमात्म्याचें स्वरूप श्रुति सांगत आहे. तस्मात् येथें 'आनन्दम्' या पदानें परमात्मा तर लक्षित आहेच. पण "तस्य प्रियमेव शिरः। मोदो दक्षिणः पक्षः। प्रमोद उत्तरः पक्षः। आनन्द आत्मा। ब्रह्म पुच्छं प्रतिष्ठा" या व तसाच "स एको ब्रह्मण आनन्दः" इत्यादि तैत्तिरीय श्रुति (ब्र. व. अनु. ५।८) वरून, एक शुद्ध चेतनरूप परमात्म्याचा स्वरूपभूत आनन्द व दुसरा मायोपहित चेतनरूप ईश्वराचा स्वरूपभूत आनन्द, असे आनन्दाचे दोन प्रकार दिसतात. त्यांत खराखुरा व स्वतः सिद्ध असा आनन्द यद्यपि पहिलाच आहे, दुसरा तसा नाहीं. कारण "रसं ह्येवायं लब्ध्वाऽऽनन्दी भवति। एष ह्येवाऽऽनन्द-याति" इत्यादि श्रुतिप्रमाणें, ईश्वराचा स्वरूपभूत आनन्द म्हणजे वस्तुगत्या परमात्म्याच्या स्वरूपभूत आनन्दाच्या योगानें आनन्दभावास प्राप्त होणारा आनन्द होय. अर्थात् तो मायारूपी दर्पणात दिसणारा आत्मानन्दाचा आभास मात्र आहे, त्याला स्वतःचें, स्वतंत्र, असें अस्तित्व मुळींच नाहीं. तथापि त्याचाही श्रुतीनें आनन्दांत समावेश केला आहे. तेव्हां तोहि आनन्दाचाच एक प्रकार मानणें प्राप्त आहे. आणि प्रस्तुत श्लोकांत ज्या अर्थी 'आनन्दम्' अशी पदयोजना झाली आहे त्या अर्थी केवळ परमा-त्माच नव्हे; तर परमात्मा व ईश्वर या दोन्हीं आनन्दरूप पदार्थांना लक्षित करण्यांतच तिचें तात्पर्य दिसतें.

यत् अजम्, यत् अव्ययम्—जें जन्ममरणरहित, उत्पत्ति-नाशरहित, आहे तें-अर्थात् स्वतःसिद्ध व नित्य असा जो परमात्मा व ईश्वर, तो. यद्यपि या दोघांपैकीं परमात्म्याचें उत्पत्ति-नाशराहित्य जसें सर्वमान्य आहे तसें तें

ईश्वराचें नाहीं. कारण त्याच्या उपाधि-भूत मायेसंबंधानें, ती अनादि पण सान्त आहे, असा उल्लेख अनेक ठिकाणीं आढळतो. तथापि मायेचा अंत तरी पाहिला आहे कोणी ? कोण तिच्या नाशाची साक्ष देऊं शकतो ? अर्थात् कोणीच नाहीं. तस्मात् निदान सृष्टीच्या अपेक्षेनें माया, व अतएव तदुपहित चेतनरूप ईश्वर, हे नित्यच होत. शिवाय, " सर्वज्ञता तृप्तिरनादि बोधः स्वतंत्रता नित्यमलुप्तशक्तिः । अनन्तशक्तिश्च विभोर्विधिज्ञाः षडाहुरंगानि महेश्वरस्य " व तसेच " ज्ञानं वैराग्यमैश्वर्यं तपः सत्यं क्षमा धृतिः । स्रष्टृत्वमात्मसंबोधो ह्यधिष्ठातृत्वमेव च । अव्ययानि दशैतानि नित्यं तिष्ठंति शंकरे " या प्रमाणें ईश्वराच्या नित्यत्वासंबंधानें पुराणांतरीं वचनेंहि आहेत. यास्तव जसें परमात्म्याला तसेंच ईश्वरालाहि उत्पत्ति-नाशरहितच मानलें पाहिजे.

यत् श्रीमत् निवृत्तिनाथ इति ख्यातम्—जो स्वरूपतः परमोज्ज्वल असून मोक्षाचा स्वामी किंवा नियामक म्हणून शास्त्रप्रसिद्ध आहे तो,——अर्थात् परमात्मा; अथवा, जो सर्वैश्वर्य संपन्न व मोक्षाचा दाता म्हणून श्रुति सांगत आहे तो-अर्थात् ईश्वर; अथवा, ब्रह्मविद् व अतएव ब्रह्मरूप असूनहि पुनः मायेच्या स्वीकारपूर्वक निजानन्दाचा उपभोग घेणारे व अतएव श्रीमंत असे लोकप्रसिद्ध असलेले जे निवृत्तिनाथ नामक श्रीज्ञानेश्वराचे गुरु, ते.

तत् दैवतं आश्रये–त्या उपास्याचा मी आश्रय करतों,–अर्थात् त्या आपल्या उपास्याला मी सामरस्यरूप वंदन करतों, त्याला अनन्यशरण होतों.

एवंच, या श्लोकांतील पदशः अर्थसंगति ही अशा प्रकारची आहे; व तीवरून सर्वांचे आद्यगुरू जे ब्रह्मदेव त्यांच्याहि गुरुस्थानीं असलेल्या परमात्म्याला किंवा ईश्वराला (योगसूत्र १–२६) अथवा तद्रूप असलेल्या श्रीनिवृत्तिनाथ नामक आपल्या गुरुदेवाला, श्रीज्ञानेश्वर या श्लोकानें ऐक्यभावरूप पारमार्थिक नमन करीत असून. ग्रंथारंभीं त्यांच्या नामोच्चारणानें वस्तुनिर्देशरूप मंगल व्हावें, हें त्या न[illegible] पें दिसतें.

आतां, या श्लोकांतील निवृत्तिना[illegible] निवृत्तिनाथ नामक ज्ञानेश्वर महाराजांच्या गुरूंच्य[illegible] समावेश केला तर, साकार तितके उ[illegible]

ज्ञानोबारायांनीं जीं अक्षर, अज, अव्यय, वगैरे जन्म-जरा-मरण-राहित्याचीं सूचक विशेषणें योजिलीं आहेत तीं सार्थ कशीं होतील? अशी एखादी शंका वरील विवेचनावर येण्याचा संभव आहे. परंतु तिचें समाधान असें आहे कीं, साकार पदार्थांत **पंचीकृत-साकार** व **अपंचीकृत-साकार** असे दोन भेद असून त्यांपैकीं पहिले पंचीकृत-साकार पदार्थ मात्र उत्पत्ति-विनाश-शिल आहेत, दुसरे अपंचीकृत-साकार पदार्थ तसे नाहींत. बृहन्नारायणीय उपनिषदावरून अपंचीकृत साकाराचे (१) **विद्या-साकार** म्हणजे कपिल, दत्त, शुक, नारदादिक, (२) **विद्यानन्द-साकार** म्हणजे राम-कृष्णादिक व (३) **आनन्द-साकार** म्हणजे हस्तामलकादिक, असे तीन पोट-भेद प्रतीत होत असून त्या तिन्ही वर्गांतील व्यक्तींचा आविर्भाव व तिरोभाव हीं केवळ त्या महात्म्यांच्या इच्छेनुसार किंवा ईशप्रेरणेनें घडून येणारीं कार्यें होत. तें कांहीं त्यांचें जन्मास येणें व मरणें नव्हे. कारण कोणत्याहि शरीराच्या संयोग-वियोगकाळीं त्यांचे ज्ञान व आनन्द कोणत्याहि प्रकारें किंचित् देखील कुंठित होत नाहीं; त्यांना प्रसूतियातना नसतात; व त्यांचीं शरीरें मृत झालेलीं कोणाच्याहि दृष्टोत्पत्तीस येत नाहींत. "जे जे झाले अवतार। तुका त्यांच्या बरोबर" अशा प्रकारच्या तुकाराम, बोवांच्या येर-झारा ह्या याच सृष्टि-नियमानुसार होत. त्याखेरीज, ज्ञानेश्वर हल्लीं हयात आहेत, कबीराच्या शरीराचीं तुळशी-फुलें झालीं, एकनाथ गंगारूप झाले, नामदेव पायरींत गुप्त झाले, तुकाराम सदेह स्वर्गास गेले, अशा साकारीं अविनाशपणाच्या आख्यायिका, व तशींच, व्यास हनुमंतादिकांच्या चिरजीवित्वाचीं पौराणिक वचनें सुप्रसिद्धच आहेत. तेव्हां साकार म्हटलें कीं तें उत्पत्ति-विनाश-शील असलेंच पाहिजे, असा कांहीं नियम नाहीं, त्यांतहि तारतम्य हें आहेच, असेंच मानणें प्राप्त आहे. आणि श्रीमन्निवृत्तिनाथांची साकार मूर्ती तरी, "निवृत्तिर्भगवान् हरः" या पौराणिक वचनाप्रमाणें, या अविनाशी-साकार वर्गांतलीच एक लोकोत्तर मूर्ती होय. म्हणून त्यांच्या नांवाचा उच्चार करतांना ज्ञानोबारायांच्या तोंडीं साहजिक रीत्या जन्म-जरा-मरण-राहित्याचीं सूचक अशीं अक्षरादि विशेषणें आलीं आहेत व तीं सार्थ आहेत, तीं निरर्थक ठरण्याचें कांहीं कारण नाहीं, असें समजलें पाहिजे. (विशेष विवेचन सद्गुरू-स्तवन नामक दुसऱ्या प्रकरणांत पाहावें).

आतां हें खरें कीं आपल्या या पंचीकृत-साकार सृष्टीस, व त्यांतल्या त्यांत विशेषतः फक्त प्रत्यक्ष-प्रमाण दाखवील तेवढेंच 'ऋतं च सत्यम्' समजणाऱ्या चार्वाकानुसारी मंडळीस अपंचीकृतांच्या उक्त व्यवहाराचा खरेपणा पटणार नाहीं. पण त्याला श्रीज्ञानेश्वराचा काय उपाय? वस्तुगत्या या परिस्थितीला कोणाचाच कांहीं उपाय नाहीं. नाहीं म्हणावयास त्या संबंधानें एवढें मात्र म्हणतां येईल कीं, या प्रत्यक्ष-प्रमाणवादी मंडळीकरितां श्रीज्ञानेश्वरांनी हा ग्रंथ मुळीं लिहिलेलाच नाहीं. कारण या ग्रंथाच्या अथपासून इतिपर्यंत, एकट्या प्रत्यक्ष-प्रमाणालाच नव्हे, तर सरसकट सर्वच प्रमाणांना धुडकून लावणाऱ्या, त्यांपैकीं कोणत्याच प्रमाणाच्या अटोक्यांत न येणाऱ्या, अशा वस्तूचें त्यांनीं निरूपण केलें आहे; व तत्संबंधी व्यवहार हा आपला अनुभव म्हणून ते सांगत आहेत. तेव्हां ऋत किंवा सत्य म्हणून जें कांहीं आहे त्याचें क्षेत्र, जेथें एकंदर प्रमाणमात्रांचीं मर्यादा संपते तेथपासून पुढें लागत असतें, असा ज्याचा ज्ञानेश्वरासारखाच विश्वास असेल, त्यांनींच हा ग्रंथ वांचावयाचा आहे. तदितरांनीं तिकडे पाहण्याचें कांहीं प्रयोजन दिसत नाहीं.

या श्लोकांतील "आनन्दमजमव्ययम्" या पाठाच्या जागीं "आनन्दमयमेकलम्" असेंहि एक पाठान्तर आढळतें, परंतु त्यापैकीं 'आनन्दमयम्' हें पद, वर दिलेल्या 'आनन्दम्' या पदाच्या अर्थानेंच वापरलेलें असल्यामुळें त्याचें पृथक् व्याख्यान करण्याचें अर्थातच कांहीं प्रयोजन नाहीं. शेष राहिलें 'एकटा', 'एकमेवाद्वितीय' या अर्थाचें 'एकलम्' हें पद; आणि परमात्मा हा जसा आपल्या सजातीय-विजातीय-स्वगत-भेदशून्यतेमुळें एकल आहे तसाच ईश्वरहि आपल्या व्याप्तिगुणामुळें अखिल सृष्टींत एकलच आहे. यास्तव, या पाठान्तरानेंहि, वर सांगितल्याप्रमाणें, परमात्मा व ईश्वर हे दोन्हीं पदार्थ लक्षित आहेत, असें समजलें पाहिजे ॥ १ ॥

असो तर याप्रमाणें या प्रथम श्लोकानें गुरुरूपी परमात्म्याला किंवा परमात्मस्वरूप अशा आपल्या गुरुदेवाला, त्यांच्या ऐक्यभावांत स्वतःच्या समावेशनरूप वंदन करून आतां श्रीज्ञानेश्वर परमात्म्याच्या अंगभूत विद्यासंज्ञक शक्तिविशेषाला नमन करतातः—

गुरुरित्याख्यया लोके साक्षाद्विद्या हि शांकरी।
जयत्याज्ञा नमस्तस्यै दयार्द्रायै निरंतरम् ॥ २ ॥

अन्वय—गुरुः इति आख्यया साक्षात् शांकरी विद्या लोके हि (वर्तते सा) आज्ञा जयति, तस्यै दयार्द्रायै निरंतरं नमः ॥ २ ॥

अ० टी०—सर्वश्रेष्ठ म्हणून प्रसिद्ध असलेली अशी जी शांकरीविद्या या लोकीं प्रत्यक्ष (श्रीमन्निवृत्तिनाथाच्या रूपानें) विद्यमान आहे, त्या ज्ञानरूपिणीचा जयजयकार असो व दयार्द्र अशा तिला माझे सतत नमस्कार असोत ॥ २ ॥

स्पष्टीकरण.

गुरुः इति आख्यया शांकरी विद्याः—सर्वश्रेष्ठ म्हणून प्रसिद्ध असलेली जी अध्यात्मविद्या ती सर्व विद्यांत श्रेष्ठ आहे म्हणून ती गुरूहि म्हणवते. अथवा, अखिल सृष्टीचे परात्पर गुरु असे जे भगवान् हिरण्यगर्भ, ब्रह्मदेव, त्यांना सृष्ट्युत्पत्तीच्या कामीं हीच विद्या मार्गदर्शक झाली असल्यामुळें तिला गुरु म्हणतात; व "विद्या गुरूणां गुरुः" अशी तिची लोकांत प्रसिद्धिहि आहेच.

"अध्यात्मविद्या विद्यानां....अहम्" (गीता १०–३२) या भगवद्वचनाप्रमाणें, पुष्पाच्या ठिकाणीं जसा सुवास किंवा साखरीच्या आंगीं जशी गोडी, तशी ही अध्यात्मविद्या, ज्ञानस्वरूप जो परमात्मा शंकर त्याच्या ठिकाणीं सदासर्वकाळ अभिन्न रूपानें विद्यमान असणारी आहे म्हणून ती **शांकरीविद्या** म्हणवते. अथवा, अखिल जीवांच्या उद्धारास, त्यांना मोक्षाची प्राप्ति होण्यास, हेतुभूत असलेली ही अध्यात्मविद्या, 'शं' म्हणजे कल्याण व 'कर' म्हणजे करणारी, मिळून जीवांचें कल्याण करणारी, त्यांना श्रेयःप्राप्तीच्या कामीं साधनीभूत होणारी, श्रेयस्कर, अशी आहे, म्हणून तिला **शांकरीविद्या** म्हणतात.

साक्षात् लोके हि (वर्तते)—जी मूर्तिमंत अशा रूपानें या लोकांत, किंवा स्वर्ग-मृत्यु-पाताल या तिन्ही लोकांत, निश्चयेंकरून विद्यमान असते ती. परमात्म्याची अंगभूत, किंबहुना स्वरूपभूत ही अध्यात्मविद्या संज्ञित ज्ञानशक्तीच मूर्तिमंत अशा रूपानें तिन्हीं लोकांत सदासर्वकाळ विद्यमान

असणारी आहे. कारण तिनेंच एकंदर चराचर सृष्टीचें स्वरूप धारण केलें असून ज्ञाता-ज्ञान-ज्ञेय अशा त्रिविध रूपानें तीच सर्वत्र वावरत असते.

(सा) आज्ञा जयति—त्या सत्ता-सामर्थ्यरूपिणीचा जयजयकार असो, किंवा ती सर्वोत्कर्षानें वर्तत राहो. परमात्म्याच्या अंगभूत शांकरी-विद्यासंज्ञित ज्ञानशक्ति, हेंच परमात्म्याचें सत्तासामर्थ्य होय. अखिल चराचर सृष्टीची उत्पत्ति-स्थिति-लय घडवून आणणारी व तिची कृपा झाल्यास मानवी अंतःकरणांत प्रादुर्भूत होऊन व त्याच्या सर्व भोग-वासनांना बाजूस सारून त्यांत परमात्मस्वरूपाच्या निश्चयाचें साम्राज्य पसरून देणारी, अशी ही शांकरीविद्या म्हणजे एक अमोघ शक्ति आहे. म्हणून तिचा आज्ञा या नांवानें उल्लेख होत असून श्रीज्ञानेश्वर तिचा जयजयकार करीत आहेत; आणि—

(तस्यै) दयार्द्रायै निरंतरं नमः—दयेच्या ओलाव्यानें थबथबलेल्या अशा त्या ज्ञानशक्तीला ते, 'निरंतर' म्हणजे सतत, किंवा अंतराभावरूप असें जें तादात्म्य किंवा सामरस्य, तद्रूप नमस्कार करीत आहेत. येथें या ज्ञानशक्तिला दयार्द्र म्हणण्याचें कारण असें दिसतें कीं जीवाचा उद्धार करण्याच्या कामीं भगवान् शंकर हे जे नेहमीं तत्पर असतात ते केवळ आपल्या स्वभावभूत दयार्द्रतेमुळें होत. परंतु शंकरांचें निजरूप असे जें शुद्धचेतन त्यांत हा दया नामक विकार स्वभावसिद्ध असण्याचा मुळींच संभव नाहीं. तर त्यांची अंगभूत ही ज्ञानशक्ति त्यांच्या ठिकाणीं तो धर्म उत्पन्न करीत असते. तस्मात् खरीखुरी दयार्द्र अशी ही ज्ञानशक्तीच होय. शिवाय, भगवान शंकर जो जीवाचा उद्धार करतात तो ते वस्तुतः आपल्या या अंगभूत शक्तीच्या प्रेरणेनें व तिच्याच द्वारा करीत असतात. तस्मात् जीवाच्या उद्धारास साक्षात्कारणीभूत व अतएव दयार्द्र अशी ही ज्ञानशक्तीच ठरते.

एवंच, सर्व विद्यांत श्रेष्ठ म्हणून लोकप्रसिद्ध असलेली व जीवावर अनुग्रह करून त्यांना कृतार्थ करण्यासाठीं या लोकीं प्रत्यक्षरूपानें विद्यमान असणारी अशी जी **शांकरीविद्या**, त्या स्वभावतःच अत्यंत दयार्द्र अशा विद्येचा सदैव जयजयकार असो, व तिला मज ज्ञानेश्वराचा, तिच्या तादात्म्यरूप नमस्कार असो, हा या श्लोकाचा अर्थ होय.

अथवा, हा श्लोक श्रीमन्निवृत्तिनाथांच्या प्रणामपर आहे असेंहि म्हणतां येईल. तें असें कीं—तमाचा निवारक जसा सूर्य तसें अज्ञानाचें निवारक

जे ज्ञान तन्निष्ट असलेले किंवा तद्रूप झालेले पुरुष हे अखिल विश्वाला वंद्य व अतएव श्रेष्ठतम अशा सर्वांच्या गुरूस्थानीं होत. किंबहुना ते सृष्टींत मूर्तिमंत ईश्वरच असल्यामुळें अखिल चराचराचे पितामह व सर्वांचे परात्पर गुरु जे ब्रह्मदेव त्यांचेहि गुरु मानल्यास त्यांत वावगे असें कांहीं नाहीं. मिळून अशा प्रकारच्या स्वभावसिद्ध गुरुत्वानें विभूषित असलेले माझे गुरुदेव श्रीमन्निवृत्तिनाथ हे "निवृत्तिर्भगवान् हरः" या भविष्यपुराणाच्या वचनाप्रमाणें साक्षात् शंकराचे अवतार होत. अश्वत्याचीं पत्रें सुवर्णाचीं करणें, मातीची भिंत चालविणें, रेड्याकडून वेद बोलविणें, मृतशरीराला जिवंत करणें, इत्यादि त्यांच्या सकलविद्यानैपुण्याच्या ज्या अनेक गोष्टी प्रसिद्ध आहेत, त्यांवरून, "ईशानः सर्व विद्यानाम्" या वचनाप्रमाणें शिवतत्त्वांतर्गत जी विद्या तिनें, अथवा शिवप्रणीत अशी जेवढी म्हणून विद्या आहे तिनें, माझ्या या गुरुदेवाच्या मूर्तीचें स्वरूप धारण केलें आहे, असें दिसतें. एवंच स्वयं परब्रह्मरूप असलेल्या साक्षात् शंकरांनीं लोककल्याणार्थ मायेच्या स्वीकारपूर्वक अत्यंत दयार्द्र अशी जी आपली अंगभूत अध्यात्मविद्या ती या भूतलावर श्रीमन्निवृत्तिनाथांच्या रूपानें प्रकट केली आहे. अतएव, साक्षात् शांकरीविद्यारूपी गुरूदेवाच्या त्या आज्ञारूपतेचा सदैव जयजयकार असो व अत्यंत दयार्द्र अशा त्या गुरूमूर्तीच्या चरणीं माझें निरंतर नमन असो.

एकंदरींत गुरुरूपा अशा शांकरीविद्येला किंवा शांकरीविद्यारूपी आपल्या गुरुदेवाला श्रीज्ञानेश्वराचें हें ऐक्यभावरूपी वंदन होय ॥ २ ॥

आतां आब्रह्मस्तंबपर्यंत एकंदर चराचर सृष्टींत, हीच शिव-शक्तिनामक दोन तत्त्वें आपआपल्या अर्धार्ध भागानें ज्ञान व क्रियेचें स्वरूप धारण करून एकमेकाशीं संयुक्त झालीं आहेत असें दिसतें; परंतु त्यांच्या या अर्धनारीनटेश्वराच्या मूर्तींत—

> सार्धं केन च कस्यार्धं शिवयोः समरूपिणोः।
> ज्ञातुं न शक्यते लग्नमिति द्वैतच्छलान्मुहुः ॥ ३ ॥

अन्वय—द्वैतच्छलात् मुहुः लग्नं इति (दृश्यते, तदपि) समरूपिणोः शिवयोः कस्यार्धं केन सार्धं च (इति) ज्ञातुं न शक्यते ॥ ३ ॥

अ० टी०—द्वैताच्या देखाव्यामुळें (शिव-शक्ति हीं एकमेकाशीं) संलग्न झालेलीं आहेत असें जरी वारंवार दिसतें तरी पण समानरूप असें जें शिव-तत्त्व त्यांत कोणतें अर्ध कोणाचें व कोण कोणाच्या अर्धासहित आहे, हें समजणें कांहीं शक्य नाहीं ॥ ३ ॥

स्पष्टीकरण.

एकंदर चराचर सृष्टीकडे पाहिलें असतां तदंतर्गत प्रत्येक पदार्थ ज्ञान व क्रिया या दोहोंच्या संयोगानें संघटित झाला आहे असें दिसतें; व त्यावरून सृष्टीचें मूळ एक ज्ञानशक्ति व एक क्रियाशक्ति अशा दोन तत्त्वांत आहे—म्हणजे हीं दोन तत्त्वें आपआपल्या अर्ध अर्ध भागानें एकमेकाशीं संलग्न होऊन सृष्टिरचनेस सारखींच कारणीभूत झालीं आहेत, व अतएव, ज्यांत त्या दोन तत्त्वांचीं द्विविध कार्यें, एक ज्ञान व दुसरी क्रिया, एकमेकांत मिसळलीं आहेत, अशा प्रकारचें सृष्टि हें त्या दोहोंचें संयुक्त कार्य आहे, असें मानलें जात असतें. परंतु ही केवळ व्यवहारापुरती किंवा स्थूलदृष्ट्या झालेली तद्विषयक समजूत होय. वास्तविक प्रकार कांहीं तसा नाहीं. सृष्टींत देखावा, वर सांगितल्याप्रमाणें, द्वैताचा दिसतो व तत्कारणभूत तत्त्वेंहि दिसण्यांत दोन दिसतात, हें यद्यपि खरें आहे; तथापि वस्तुगत्याहि तीं तत्त्वें दोन आहेत, व शिवाय, ती परस्पर विलक्षण स्वभावाचीं—म्हणजे एक ज्ञान-शक्तिरूप व दुसरें क्रियाशक्तिरूप अशा प्रकारचीं—आहेत असें कांहीं म्हणतां येत नाहीं. कारण दृङ्मात्रस्वरूप अशा परमात्म्याच्या ठिकाणीं स्वस्वरूपावलोकनाच्या इच्छेच्या रूपानें तदंगभूत दर्शन (ज्ञान) शक्ति कार्योन्मुख झाली असतां, महाकाशांत जसा वायुचा प्रादुर्भाव होतो तसा त्या परमात्म संज्ञित चिदाकाशांत प्रथम विषय-विषयी-भाव नामक दोन कल्पनांचा प्रादुर्भाव होऊन, त्यांपासून पुढें, द्रष्टा-दर्शन-दृश्य किंवा ज्ञाता-ज्ञान-ज्ञेय, अशा प्रकारच्या त्रिपुटिरूपी सृष्टीची घडामोड चालू होत असते, असा श्रुतीचा सिद्धान्त आहे. आणि कल्पना ही जात्याच स्फुरणरूप—म्हणजे ज्ञानाच्या चलनवलनरूप किंवा त्याच्या संचाररूप—असल्यामुळें, तद्घटित अशा या चराचर सृष्टींत ज्ञानाशीं गतीचा, किंवा हवें तर क्रियेचा म्हणा, संयोग झाला आहे, असा देखावा दिसत असतो, इतकेंच. परंतु हा देखावा कसाहि दिसला तरी, परमात्म्याचें स्वरूपभूत ज्ञान हें ज्या अर्थीं त्या देखा-

त्याचें अधिष्ठान आहे, त्या अर्थी अधिष्ठित वस्तु अधिष्ठानरूप असते या सार्वत्रिक नियमाप्रमाणें, रज्जूच्या अधिष्ठानावर भासणारा सर्प जसा रज्जुरूप असतो तसा, तो ज्ञानाधिष्ठित सृष्टीचा देखावा वस्तुगत्या ज्ञानरूप होय–म्हणजे परमार्थतः तो एकमेवाद्वितीय अशा ज्ञानाचाच विलास मात्र आहे, असें समजलें पाहिजे.

तर मग सृष्टींत सर्वत्र द्वैताचा प्रत्यय येतो तो कां येतो ? व तदंतर्गत प्रत्येक पदार्थाच्या घटनेंत, त्यांचे घटकभूत असे दोन पदार्थ एकमेकाशीं संलग्न असलेले दिसतात, ते तसें कां दिसावेंत? या प्रश्नाचें उत्तर असें आहे कीं, सृष्टीचें मूलकारणभूत तत्त्व जरी एक, व तें परमात्म्याचें स्वरूपभूत ज्ञान हें, आहे तरी पण त्यांतूनच, वर सांगितल्याप्रमाणें कल्पनारूपानें प्रादुर्भूत होणारीं दोन तत्त्वें तिचीं घटक होत असतात. कारण एकमेवाद्वितीय अशा परमात्मतत्त्वांत स्वस्वरूपावलोकनाचा सोहळा घडावयाचा म्हणजे तो, परमात्मा आपणच आपला विषय व आपणच आपला विषयी अशाच प्रकारचा घडणार हें सांगावयास नकोच. पण तो तसाच कां असेना ! त्याकरितां परमात्म्याच्या एकमेवाद्वितीयतेंत विषय-विषयी-मात्ररूपी द्वैताची घटना ही अगोदर झालीच पाहिजे. आणि त्याप्रमाणें, परमात्म्याला स्वस्वरूपावलोकनाची इच्छा होतांच–म्हणजे तशा इच्छेच्या रूपानें परमात्म्याची अंगभूत दर्शन शक्ति कार्योन्मुख झाल्याबरोबर–तात्काल त्यांत एक विषयीभावरूप द्रष्टृत्वशक्ति, म्हणजे ज्ञातृत्वशक्ति व एक विषयभावरूप दृश्यत्वशक्ति, म्हणजे ज्ञेयत्वशक्ति, अशा दोन शक्तिविशेषांचा प्रादुर्भाव होत असतो. किंबहुना, परमात्मस्वरूपांत स्वस्वरूपावलोकनाच्या इच्छेचा प्रादुर्भाव म्हणजेच त्यांत या द्विविध शक्तिविशेषांचा प्रादुर्भाव होय. अथवा, उक्त इच्छेच्या रूपाने परमात्म्याची अंगभूत दर्शनशक्ति जी कार्योन्मुख होते ती या द्विविध शक्तिविशेषांच्या रूपानें द्विधा होऊनच कार्योन्मुख होत असते, असें म्हटलें तरी चालेल. याच दोन शक्तिविशेषांना अनुक्रमें **शिव** व **शक्ति** म्हणतात. शिवाय निरनिराळ्या दृष्टीने, **ईश्वर** व **माया**, **पुरुष** व **प्रकृति**, **देव** व **देवी**, अशींहि नांवें त्यांना दिलेलीं आहेत. या दोन्ही शक्ति परस्परावलंबी, परस्परोपजीवी, किंवा परस्परसापेक्ष, अशा आहेत. म्हणजे परमात्मस्वरूपांतून त्या दोन्हीं बरोबर प्रादुर्भूत होतात, त्यांत त्या विद्यमान असतात तेव्हांहि दोन्ही बरोबर असतात व पुनः परत परमात्मस्वरूपांत

त्या जेव्हां कधीं लय पावतात तेव्हांहि बरोबरच लय पावत असतात.आणि अशा प्रकारचीं हीं दोन कल्पित तत्त्वें एकंदर चराचर सृष्टीची उपादान-कारण आहेत. परमात्म्याचें स्वस्वरूपावलोकन—म्हणजे अर्थात् अखिल चराचर सृष्टीची घडामोड- या दोन तत्त्वांच्या द्वारा होत असते. आब्रह्मस्तंबपर्यंत लहानाहून लहान व मोठ्याहून मोठा असा कोणताही पदार्थ असो तो हीं दोन्हीं तत्त्वें मिळून एकमेकाच्या साह्यानें निर्माण करीत असतात. तेव्हां, सृष्ट्यन्तर्गत कोणत्याहि लहान-मोठ्या पदार्थाकडे पाहिलें तरी त्यांत द्वैत हें दिसलेंच पाहिजे; व शिवाय त्याचे घटकभूत असे दोन पदार्थ आपआपल्या अर्धार्ध भागानें एकमेकाशीं संलग्न झाले आहेत, असा भासहि पण झालाच पाहिजे.

परंतु दिसण्यांत हा प्रकार कसाहि दिसो, स्वरूपतः ही शिवशक्ति नामक विषय-विषयी-भावरूपी दोन्हीं तत्त्वें, वर सांगितल्याप्रमाणें, सारखीं असल्यामुळें, केवळ सृष्टींतील द्वैताच्या देखाव्यांतच नव्हे, तर साक्षात् या दोन तत्त्वांना कोणी प्रत्यक्ष पाहिलें तरी देखील तेथें शिवाचें अर्ध कोणतें व शक्तीचें अर्ध कोणतें, हें कांहीं त्या पाहाणाराला कळणार नाहीं; व तसेंच, त्या दोघांच्या समानरूपतेमुळें तेथे त्यांच्या आधाराधेय भावाचीहि कल्पना करतां येणें शक्य नसल्याकारणानें शिवाच्या अर्धानें शक्तीच्या अर्धाशीं संयुक्त होऊन सृष्टीचें स्वरूप धारण केलें आहे कीं शक्तीचें अर्ध शिवाच्या अर्धाशीं सलग्न होऊन सृष्टिरूपानें परिणत झालें आहे, हेंहि कोणाला कदापि कळूं शकत नाहीं, एवढी गोष्ट मात्र त्या संबंधाने पुरती लक्ष्यांत ठेविली पाहिजे.

असो तर सारांश, सृष्टींत सर्वत्र द्वैताचा देखावा निःसंदेह दिसतो व तो पदोपदीं दिसतो; आणि त्यावरून, तत्कारणभूत तत्त्वें परस्पर विलक्षण स्वभावाचीं अशीं दोन असून तीं एकमेकाशीं संयुक्त झालेलीं आहेत असेंहि वाटतें. परंतु वस्तुगत्या तीं दोन नसून नुस्ती दिसण्यापुरतीं मात्र दोन आहेत, व शिवाय स्वरूपतः ती दोन्हीं तत्त्वें समान आहेत. त्यामुळें त्या दोघांच्या संयोगांत कोणता भाग कोणाचा आहे व कोण कोणाशीं संयुक्त झाला आहे, अशा प्रकारची निवड करतां येणें मात्र शक्य नाहीं ॥ ३ ॥

किंबहुना, त्या दोघांतील भेद हा नुस्ता काल्पनिक असून वस्तुगत्या तीं दोन्हीं तत्त्वें—

> अद्वैतमात्मनस्तत्त्वं दर्शयंतौ मिथस्तराम्।
> तौ वंदे जगतामाद्यौ तयोस्तत्त्वाभिपत्तये ॥ ४ ॥

अन्वयः—आत्मनः अद्वैतं तत्त्वं मिथस्तरां दर्शयन्तौ तौ जगतां आद्यौ, तयोः तत्त्वाभि पत्तये वंदे ॥ ४ ॥

अ० टी०—आपलें अद्वितीयत्वच एकमेकाच्या साहचर्यानें प्रत्ययास आणून देत असतात. (तस्मात्) त्या जगाच्या आद्यांना, त्यांच्या यथार्थ स्वरूपाची प्राप्ती व्हावी एतदर्थ (मी ज्ञानेश्वर) नमस्कार करतों ॥ ४ ॥

स्पष्टीकरण.

सृष्टींत दृष्टोत्पत्तीस येणाऱ्या द्वैतच्छलांतच ज्यांची दृष्टि रंगून गेलेली असते, व त्यामुळें, ज्यांना त्या छलाच्या मुळाकडे आपली दृष्टी फिरविण्यास मुळीं फुरसतच नसते किंवा इच्छा नसते, त्या सृष्टीच्या नुसत्या स्थूल रूपाकडे मात्र पाहाणारांना तींत द्वैताखेरीज आणखी काय दिसणार? व **शिव-शक्ति** तरी त्यांना दुसरें काय दाखविणार? अर्थात् अशा द्वैतदृष्टि किंवा स्थूलदृष्टि पुरुषांना सृष्टींत सर्वत्र द्वैतच दिसावयाचें असतें व दिसत असतें. परंतु " दृश्यतेत्वग्रया बुद्ध्याः सूक्ष्मयासूक्ष्मदर्शिभिः " या श्रुतिवचनाप्रमाणें, विचार व अनुभव दृष्टया सृष्टीच्या या जनक-जननीकडे व सृष्टींत सर्वत्र दृग्गोचर होणाऱ्या त्या उभयतांच्या परस्पर व्यवहाराकडे नेहाळून पाहाणाऱ्या सूक्ष्मदृष्टिजिज्ञासूंना तीं दोघे मिळून एकमेकांच्या मदतीनें आपल्या अद्वैताचाहि परिचय करून देत असतात. इतकेंच केवळ नव्हे, तर आपल्या एकनिष्ठ भक्ताला तीं दोघे, एकमेकांच्या अहमहमिकेनें म्हटलें तरी चालेल, आपल्या ऐक्यभावाची प्राप्ति, म्हणजे आपल्या तात्त्विक, यथार्थ, अशा स्वरूपाचा अनुभवहि घडवून देत असतात, असें यथादृष्ट-श्रुतानुमितवादी आम्हांचें स्पष्ट सांगणें आहे. तेव्हां **शिव** व **शक्ति** हीं परस्पर विलक्षण अशीं दोन तत्त्वें आहेत असें कसें मानतां येईल? अर्थात् तीं उभयतां नुस्तीं समानरूपच नव्हत, तर वस्तुगत्या एकच होत. दोनपणाचा त्यांच्या ठिकाणीं गंध देखील नाहीं; व अतएव, जे **शिव** तीच **शक्ति** व जी **शक्ति** तेच **शिव**, असें त्या उभयतांचें ऐक्य आहे, असें समजलें पाहिजे.

परंतु त्यांतल्या त्यांत एवढें मात्र खरें कीं हा प्रकार नुस्ता समजून घेतल्यानें किंवा तो कोणाच्या तोंडून ऐकल्यानें, शिव-शक्तिच्या द्वैताची भ्रान्ति काहीं निःशेष फिटत नाहीं—मग त्याचा वक्ता कोणी आप्त असो वा कोणी असो. तर हा द्वैतभ्रमाचा भोंवळा फुटण्यासाठीं त्या उभयतांच्या अद्वैताचा प्रत्यक्ष अनुभवच घडला पाहिजे. आणि हा त्यांच्या अद्वैताचा अनुभव म्हणजे वस्तुगत्या, तो घेणारानें त्या दोघांच्या ऐक्यभावांत स्वतः समाविष्ट होणें—अर्थात् तद्रूपता प्राप्त करून घेणें, असून त्या कार्याची सिद्धि सर्वस्वी त्या उभयतांच्या कृपेवर अवलंबून असणारी अशी आहे. कोणत्याहि साधन विशेषाच्या द्वारा होणारें काहीं तें कार्य नव्हे. कारण साधनें म्हटलीं कीं मग तीं कोणतीं कशींहि असोत व तीं सामान्य असोत वा विशेष असोत, तीं सर्वच द्वैतमूलक असल्यामुळें त्यांचें पर्यवसानहि द्वैतांतच व्हावयाचें असतें व होत असतें. अर्थात् त्यांपैकीं कोणत्याहि साधनाच्या साह्यानें जरी साधक त्या आद्यतत्त्वांकडे गेला तरी त्याची मजल शेवटीं त्या उभयतांच्या पायापाशीं, किंबहुना दारापाशींच संपते. त्यापुढें त्याला एक पाऊलहि टाकतां येत नाहीं; व त्यामुळें त्या उभयतांच्या यथार्थ स्वरूपांत साधकाचा प्रवेश काहीं होऊं शकत नाहीं. म्हणून या शेवटल्या कार्यासाठीं साधकाला त्या उभयतांची कृपाच संपादन करावी लागते. त्या खेरीज त्याचें कार्य साधत नाहीं. आणि कोणाचीहि कृपा संपादन करून तद्द्वारा आपलें इष्ट कार्य साधून घेण्याचा मार्ग—मग तो व्यावहारिक असो कीं पारमार्थिक असो—एकच; व "सर्वधर्मान्परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज" या भगवदुक्तीप्रमाणें अनन्य शरणागति हा तो मार्ग होय.

, म्हणून श्रीज्ञानेश्वर म्हणतात कीं या अर्धनारीनटेश्वराच्या यथार्थ स्वरूपाची मला प्राप्ति व्हावी, माझ्यासकट त्या उभयतांच्या ऐक्याचा मला लाभ व्हावा, एतदर्थ मी त्या उभयतांना अनन्यभावानें वंदन करतों ॥४॥

असो तर याप्रमाणें अखिल चराचर विश्वाच्या जनक-जननीभूत शिव-शक्तीला वंदन करून श्रीज्ञानेश्वर हा मंगलाचरणाचा भाग संपवितांना शेवटीं त्या उभयतांच्या अधिष्ठानभूत परमात्म्याला अन्वय व व्यतिरेक अशा दोन्ही दृष्टींनीं नमन करतातः—

मूलायाग्रायमध्याय मूलमध्याग्रमूर्तये ।
क्षीणाग्रमूलमध्याय नमः पूर्णाय शंभवे ॥ ५ ॥

अन्वय—मूलाय (नमः) अग्राय (नमः) मध्याय (नमः) मूलमध्याग्रमूर्तये (नमः) क्षीणाग्रमूलमध्याय पूर्णाय शंभवे नमः ॥ ५ ॥

अ० टी०--एकंदर चराचर विश्वाच्या परमात्मरूप अशा मूलाला नमस्कार, तसाच त्याच्या अग्राला नमस्कार व मध्यालाही नमस्कार; त्याचप्रमाणें विश्वाच्या मूल, मध्य व अग्ररूप जो परमात्मा त्याला माझा नमस्कार; आणि विश्वाच्या मूलाग्रमध्याशीं ज्याचा अर्थाअर्थीं कांहीं संबंध नाहीं असा जो क्षीणाग्रमूलमध्यरूप व स्वयं परिपूर्ण परमात्मा शंभु त्याला माझा नमस्कार असो ॥ ५ ॥

स्पष्टीकरण.

सृष्टि दृष्टया बोलतांना तिचीं आदिकारणभूत तत्त्वें शिव व शक्ति हीं असून एकंदर चराचर विश्व हें त्या दोघांचें संयुक्त कार्य व अतएव शिवशक्त्यात्मक आहे, असें जरी मानावें लागतें, व तेवढ्यापुर्ते ते मानणें जरी यथार्थ असेंच आहे; तरी पण पूर्वीं (श्लो. ३) जी या विश्वाची मूळपीठिका सांगितली तीवरून पाहतां शिव असो, शक्ति असो कीं त्या उभयात्मक विश्व असो, तीं सर्व युगपत् म्हणा वा पूर्वापर अशा क्रमानें म्हणा, पण एका अद्वितीय परमात्म्याच्या स्वरूपभूत ज्ञानांतून प्रादुर्भूत झालेलीं किंवा त्या ज्ञानाधिष्ठानावर नुसतीं दिसणारीं व अतएव सारखींच ज्ञानस्वरूप, परमात्मरूप, होत. अर्थात् शिव तरी परमात्मा, शक्ति तरी परमात्मा व त्या उभयात्मक विश्व तरी परमात्माच—त्यांत कोणीं कोणाचें कारण नाहीं व कोणी कोणाचें कार्य नाहीं—परमात्माच लीलेनें हवें तेव्हां शिवाचें, शक्तीचें व त्या दोघांच्या संयोगात्मक विश्वाचें स्वरूप धारण करीत असतो किंवा त्या त्या रूपानें निदर्शनास येत असतो; व अतएव, हा सर्व त्याच्या स्वरूपभूत ज्ञानाचा विलास मात्र होय. एवंच, सृष्टीच्या आदि—अंतीं विद्यमान असणारें व तिच्या मध्यभागीं, म्हणजे तिच्या स्थितिकाळीं तींत सर्वत्र ओतप्रोत भरून राहणारें असें जें परमात्मतत्त्व, तेंच तिचें मूळ, तेंच तिचें मध्य, व तेंच तिचें अग्र होय. अर्थात् ज्यांना सृष्टीचा आदि, मध्य व अंत किंवा तिची उत्पत्ती स्थिति व लय म्हणतात, ते तिन्ही

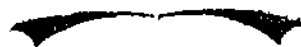
प्रकार सर्वांशीं परमात्मरूप असे आहेत. म्हणून ज्ञानेश्वर म्हणतात कीं या एकंदर चराचर विश्वाच्या परमात्मस्वरूप अशा मूळाला, तशाच त्याच्या अग्राला व तद्रूप अशा त्याच्या मध्याला माझा नमस्कार असो.

आणि याप्रमाणें ज्या अर्थी परमात्म्यानें विश्वाच्या मूळाचें स्वरूप धारण केलें आहे, त्याच्या मध्याचें स्वरूप धारण केलें आहे व त्याच्या अग्राचेंहि स्वरूप धारण केलें आहे, त्या अर्थी विश्वाचें मूळ, मध्य व अग्र, ही वस्तुगत्या डोळ्यांना उघड दिसणारी अशी परमात्म्याचीच मूर्ती होय. अतएव, मूळमध्याग्रमूर्ती अशा या प्रत्यक्ष परमात्म्याला माझा नमस्कार असो.

आतां " नमः पुरस्तादथ पृष्ठतस्ते नमोऽस्तुते सर्वत एव सर्व " या प्रमाणें सृष्टीच्या पुढून, मागून व तिच्या मधूनहि मीं परमात्म्याला नमस्कार केले खरे; परंतु अशा रीतीनें परमात्म्याला वंदन करितांना जिला मीं निमित्त म्हणून पुढें केलें किंवा माध्यस्थ नेमिलें त्या सृष्टीचा परमात्म्याशीं कांहीं संबंध आहे काय ? निदान परमात्म्यापर्यंत तिची पोंच तरी आहे काय ? ती दिसते यद्यपि परमात्मस्वरूपांतच; व ती ज्या अर्थी त्याच्या आश्रयानें म्हणजे त्याच्या अधिष्ठानावर, दृग्गोचर होत असते त्या अर्थी वस्तुगत्या ती तद्रूप आहे ही गोष्टहि निःसंदेह, त्याविषयीं वाद नाहीं. तथापि, ती जशी दिसते तशी वस्तुतः असते काय ? हा प्रश्न मात्र वादग्रस्त आहे. श्रुतीचें तात्पर्य पाहिलें तर तें असें आहे कीं सूर्यकिरणांत जसें मृगजळ तसा परमात्मस्वरूपांत सृष्टीचा नुसता देखावा मात्र होय; व त्यावरून तर सृष्टि ही जरी दिसत असली तरी मुळींच नाहीं असें ठरतें. कारण ज्या जागीं सूर्यकिरणांत मृगजलाचा देखावा दिसत असतो तेथील भूमी ओली झाल्याचें कांहीं कोणाच्या पाहण्यांत किंवा ऐकण्यांत येत नाहीं; व कां ? तर तेथें जल मुळींच नसतें म्हणून. तर मग त्याचप्रमाणें परमात्मस्वरूपांतहि सृष्टि दिसत असली तरी तेथें ती वस्तुतः मुळींच नसते, असेंच मानणें प्राप्त आहे. आणि वास्तविक प्रकार जर हा असा आहे, तर परमात्म्याला या नसत्या वस्तूच्या मूळ, मध्य व अग्ररूप कसें मानावयाचें ? जी वस्तू मुळींच नाहीं तिच्या मूळाची, मध्याची व अग्राची कल्पना कशी करावयाची ? त्यापेक्षां, " न इति न इति," या श्रुतिदर्शित मार्गाचा अवलंब करून, सर्व-धर्म-कर्म-संबंध-रहित व नित्य शुद्ध-बुद्ध-मुक्त-स्वभाव असा परमात्मा हा सृष्टीच्या मूळरूप नाहीं, मध्यरूप नाहीं व अग्ररूपहि नाहीं, असें समजणें हाच

उचित पक्ष नव्हे काय ? म्हणून श्रीज्ञानेश्वर म्हणतात कीं, ज्याच्या स्वरूपांत सृष्टीचें मूळ नाहीं, मध्य नाहीं व अग्रहि नाहीं व अतएव क्षीणाग्रमूलमध्यरूप, अथवा ज्याला आदि नाहीं, अंत नाहीं व मध्यहि नाहीं व अतएव, क्षीणाग्रमूलमध्यरूप, व म्हणूनच परिपूर्ण असा जो **परमात्मा** शंभु, त्याला माझा नमस्कार असो ॥ ५ ॥

असो तर याप्रमाणें ग्रंथनिरूपण मंगलप्रद व्हावें एतदर्थ मंगलाचरण करून आतां श्रीज्ञानेश्वर मुख्य प्रतिपाद्य विषयाच्या विवेचनाकडे वळतात.



प्रकरण पहिलें.

शिव-शक्ति-समावेशन.



आद्यैक्याद्भेदरूपौ सतत शिवरताशक्तिरन्योहिशंभु--॥
स्तौ चोभौ विश्वरूपौ वयुनमथवलं ग्रासयंतौ क्षिपंतौ ॥
नोद्वैतं चास्तितद्वै मनसिजमिह्यत्तद्दश्यतात्याजितासौ ॥
ज्ञानेशस्यात्रतुभ्यं कथितरनुमया पंढरीनाथ भावः ॥१॥

आतां ज्याला यथार्थतः 'आहे' असें म्हणतां येतें, ज्याचें त्रिकालाबाधित असें अस्तित्व स्वीकारतां येतें, तें फक्त "एकमेवाद्वितीयं ब्रह्म" या श्रुतिवाक्याप्रमाणें एक, अद्वितीय, ब्रह्मसंज्ञित परमात्मतत्त्व मात्र आहे; व तें आदिमध्यान्तविहीन, स्वतःसिद्ध, सच्चित्सुखस्वरूप, नित्य-शुद्ध-बुद्ध-मुक्तस्वभाव असें आहे. तद्व्यतिरिक्त कोठें काहीं नाहीं, कोणी शिव नाहीं कोणी शक्ति नाहीं व त्या उभयात्मक असा कोणी सृष्टि, जगत् किंवा विश्व या नांवाचा पदार्थहि पण नाहीं. अर्थात् शिव असो कीं शक्ति असो कीं सृष्टि असो, ते सर्व पदार्थ सूर्यकिरणांत जसें मृगजळ तसे परमात्मस्वरूपांत नुस्ते दृष्टोत्पत्तीस मात्र येत असतात. वस्तुगत्या ते वंध्यापुत्रासारखे कालत्रयीं कधीं झाले नाहींत व व्हावयाचेहि नाहींत. मिळून अशा प्रकारचा जो श्रुतिप्रतिपादित तत्त्वसिद्धान्त, ज्याला **अजातवाद** म्हणतात, तोच या ग्रंथांतहि स्वीकृत आहे. परंतु या अशा प्रकारच्या सिद्धान्ताची मांडणी शब्दद्वारा यथार्थ रीत्या करणें व त्याप्रमाणें परमात्म्याच्या अद्वितीयत्वाची सिद्धि करून दाखविणें, हें कार्य आजपर्यंत इतर कोणाला तर काय, पण स्वतः वेदपुरुषालाहि करतां आलें नाहीं; व कोणाला तें करतां येणें शक्यहि पण नाहीं. कारण कोणीहि तें करूं लागला असतां, त्या कर्त्याचें परमात्म्याहून भिन्न असें अस्तित्व आयतेंच स्वीकारलें जातें, व त्यामुळें, वक्त्याच्या पदरीं वदतोव्याघात दोष बांधला जाऊन फलतः ज्याची मांडणी करावयाची तो सिद्धांतच ढांसळतो. ह्मणून तसें न करतां, प्रथम अध्यारोप म्हणजे परमात्माच या एकंदर चराचर सृष्टीच्या कार्य-कारण-शृंखलारूप झाला आहे असें सांगून व नंतर अपवाद म्हणजे ती कार्य-कारण-शृंखला आद्योपान्त

मृगजलवत् तुच्छ आहे असा तिचा निषेध करून, सृष्टीची अनुपपत्ति व परमात्म्याचें अद्वितीयत्व सिद्ध करण्याचा मार्ग श्रुतीनें स्वीकारला आहे; आणि श्रीज्ञानेश्वर महाराजांनाहि या ग्रंथाच्याद्वारा आपला **अमृतानुभव** म्हणजे आपल्या सकट परमात्म्याच्या ऐक्यरूपी अमृताचा आपल्यास प्राप्त झालेला अनुभव, किंवा आपलें **अनुभवामृत** म्हणजे आपण प्राशन केलेलें तें अनुभव-रूपी अमृत, विश्वरूपी विश्वेश्वराला समर्पण करावयाचें आहे. यास्तव त्यांनींहि या ग्रंथाची रचना करतांना त्याच श्रुतिदर्शित मार्गाचा अवलंब केला असून, त्याप्रमाणें, अद्वितीय अशा परमात्मतत्त्वांतून परमात्म्याच्याच इच्छेनुसार **शिव** व **शक्ति** या सृष्टीच्या आदिकारणभूत दोन तत्त्वांचा प्रादुर्भाव कसा होतो, पुढें त्या दोघांपासून त्यांच्या संयोगात्मक असें अनेकाकार चराचर विश्व कसें उत्पन्न होतें, त्यांत सर्वत्र जो द्वैताचा देखावा दिसतो तो नुस्ता दिसण्यापुरताच कसा असतो, त्याला खरा मानणें हा निवळ भ्रम कसा आहे व तो भ्रम नाहींसा करण्याची दिशा कोणती, तें दाखविण्यासाठीं त्यांनीं हें **शिवशक्ति-समावेशन** नामक प्रथम प्रकरण लिहिलें आहे. तें असें:—

१ उपक्रम.

ऐसे इये निरुपाधिकें । जे जगाचिये जनकें ।
तिये वंदिले मिया मुळिकें । देवोदेवी ॥ १ ॥

अमृतवाहिनी टीका—(जे जगाचिये जनकें) या अखिल चरा-चर विश्वाचीं उत्पादक, त्याचीं आदिकारणभूत अशीं जीं (इये देवो देवी) हीं दिव्यरूप, प्रकाशस्वरूप शिव-शक्ति, (मिये मुळिकें निरुपाधिकें) त्यांच्या उपाधिशून्य अशा मूलरूपाला, म्हणजे परमात्मसंज्ञित शुद्धचेत-नाला व त्याच्या अंगभूत चिच्छक्तीला, अथवा, सृष्टिनामक उपाधिशून्य अशा त्यांच्या मूळ कारणरूपाला म्हणजे ईश्वरसंज्ञित शबलचेतनरूप शिवाला व त्याच्या विशुद्ध अशा पराप्रकृतिसंज्ञित मूळ मायेला, (मिया ऐसे वंदिलें) मी ज्ञानेश्वरानें अशा रीतीनें वंदन केलें ॥ १ ॥

स्पष्टीकरण.

इये—येथें श्रीज्ञानेश्वरानीं, " इये देवो देवी " म्हणजे या देव-देवीला, असा प्रत्यक्ष पुढें दिसणाऱ्या पदार्थासंबंधानें बोलतांना करावा तसा, शिव-

शक्तीच्या मूलरूपाकडे जो अंगुलिनिर्देश केला आहे, तो केवळ औपचारिक किंवा पादपूरणार्थ नव्हे, तर तो अर्थपूर्ण आहे असें समजले पाहिजे. कारण, श्रीज्ञानेश्वरासारख्या जीवन्मुक्त पुरुषांना जगांत सर्वत्र परमात्माच ओतप्रोत भरलेला प्रत्यक्ष दिसत असतो; व म्हणून 'हा तो परमात्मा' अशा प्रकारचा त्यांनीं केलेला अंगुलिनिर्देश अर्थपूर्ण मानावा लागतो. लष्कर-ग्वाल्हेर येथील सुप्रसिद्ध ब्रह्मनिष्ठ श्रीमहिपतिनाथ यांनींहि आपल्या एका पदांत "तो हा सद्गुरुराणा। लक्ष्मीकांत की जाणा" असें आपल्या सद्गुरु-परमात्म्याकडे बोट दाखविलें आहे.

निरुपाधिकें—या पदाच्या अर्थांत शिवाच्या स्वरूपभूत शुद्धचेतनाबरोबर शुद्ध सत्वात्मिका पराप्रकृतिरूपा मायेचाहि समावेश केला असल्यामुळें ती निरुपाधिक कशी? असा प्रश्न उपस्थित होण्याचा संभव आहे. परंतु चराचर सृष्टि हा मायेचा उपाधि असून तिचीं (मायेचीं) **अपरा-प्रकृति** व **परा-प्रकृति** अशीं जीं दोन रूपें आहेत व ज्यांना श्रीसमर्थ रामदास स्वामी यांनीं अनुक्रमें **गुणमाया** व **मूळमाया** हीं नावें दिलीं आहेत, (दासबोध द. ८–१० पाहा) त्यांपैकीं पहिली अपरा-प्रकृति किंवा गुणमाया ही मात्र सृष्टिरूपी उपाधीनें युक्त असते, दुसरी परा-प्रकृति किंवा मूळमाया तशी नसते. अपरा-प्रकृतीनें सृष्टिचें स्वरूप धारण केलें असतां तिच्या आंत प्रविष्ट होऊन तिला धारण करणें, एवढेंच त्या मूळमायेचें कार्य होय; व म्हणून आचार्यांनींहि तिला विशुद्धा म्हटलें आहे (गीता-भाष्य ७–५ पाहा). तस्मात् तिला निरुपाधिक म्हणण्यास प्रत्यवाय नाहीं, हें उघड होय.

अथवा, जात्याच निरुपाधिक अशा परमात्म्याच्या अंगावर उमटणारे शिव-शक्तिनामक दोन भाव हे वस्तुतः परमात्मस्वरूप होत. कसे? तें पुढें सांगण्यांत येईल (ओ. ५ पाहा). आणि ते ज्या अर्थीं परमात्मरूप आहेत त्या अर्थीं जसा परमात्मा निरुपाधिक तसेच ते दोन्हीहि भाव निरुपाधिकच होत.

येथें दुसरा असाहि एक प्रश्न उपस्थित होण्याजोगा आहे कीं एकमेवाद्वितीय अशा परमात्म्याच्या एकरस स्वरूपांत आणखी एक चिच्छक्ति कोठली! व तीहि जर तेथें असेल तर मग परमात्म्याला एकमेवाद्वितीय कसें मानावयाचें? व त्याच्या स्वरूपाची एकरसता कशी स्वीकारावयाची? परंतु त्यावर प्रतिप्रश्न असे आहेत कीं परमात्म्याच्या स्वरूपभूत ज्ञानाच्या अंगीं

जर ज्ञानशक्ति नसती तर शक्तिरहित केवळ ज्ञानमात्र अशा परमात्म्याच्या ठिकाणीं "एकोऽहं बहुस्याम्" अशा प्रकारचा स्वरूपावलोकनविषयक संकल्प अगोदर कसा स्फुरला असता? त्यापासून पुढें सृष्टीचा विस्तार कसा झाला असता? व त्यांत जो शक्तीचा प्रत्यय येतो तो कसा आला असता? आणि सृष्टींत प्रत्यय ज्ञानाचाच येतो, शक्तीचा मुळींच येत नाहीं, असें जर म्हणावयाचें असेल तर परमात्म्याच्या स्वरूपभूत एकरस अशा ज्ञानांत जो भेदाचा प्रत्यय येत असतो त्याचा आश्रय किंवा त्या भेदाचा कारणभूत पदार्थ कोणता? मिळून अशा प्रकारचे हे प्रतिप्रश्न होत. आणि परमात्मस्वरूपांत जर शक्तीची विद्यमानता न मानली तर त्यांचें समाधान कारक असें एखादें उत्तर कांहीं सांपडत नाहीं. म्हणून त्यांत शक्तीचीहि विद्यमानता स्वभावसिद्धच असते—ज्ञानाबरोबर त्याची अंगभूत ज्ञानशक्ति ही नेहमीं असणारच—तो ज्ञानाचा स्वभावच आहे, असें मानणें प्राप्त आहे. पण तेवढ्यानें लागलाच परमात्म्याच्या अद्वितीयतेचा व एकरसतेचा बाध होतो, अशी कल्पना करण्याचें कांहीं प्रयोजन नाहीं. कारण परमात्म्याची अंगभूत अशी ही शक्ति परमात्मरूप मानली गेली आहे. तेव्हां "पवन हालवून पाहिजे। तरी गगना वेगळा देखिजे। येरव्ही गगन तो सहजे। असे जैसे—" (ज्ञानेश्वरी ७–११५) या श्रीज्ञानेश्वराच्याच उक्तीप्रमाणें, गगनांत गगनरूपानें विद्यमान असणाऱ्या वायुपासून जशी गगनाची अद्वितीयता व एकरसता बाधित होत नाहीं, किंवा दुधांत दूधरूपानें विद्यमान असणाऱ्या तुपामुळें जशी दुधाची अद्वितीयता व एकरसता भंग पावत नाहीं, तसाच परमात्मस्वरूपांत परमात्मरूपानें विद्यमान असणाऱ्या शक्तिविशेषामुळें परमात्म्याच्या अद्वितीयतेचा व एकरसतेचाहि बाध होण्याचें अर्थातच कांहीं कारण नाहीं.

आतां शक्ति तर सर्वत्र अज्ञानरूप मानली गेली आहे, तेव्हां येथें जी ज्ञानरूपा शक्ति सांगितली ती आणखी कोणती? असाहि एखादा प्रश्न उपस्थित होईल. परंतु या अज्ञानाच्या अस्तित्वाची समजूत खरडून काढण्यासाठीं श्रीज्ञानेश्वरमहाराजांनीं या ग्रंथांत पुढें एक स्वतंत्र प्रकरणच लिहिलें आहे (प्र. ७ वें). म्हणून या शंकेचा ऊहापोह येथें करण्याची जरूर नाहीं. तर फक्त शक्तीच्या ज्ञानरूपत्वासंबंधानें "चित्तं चिदिति जानीयात् तकाररहितं यदा" म्हणजे चित्त अर्थात् शक्ति ही जेव्हां तकाररहित असते,

म्हणजे सृष्टिरूपास प्राप्त झालेली नसते, तेव्हां ती चिद्रूप म्हणजे ज्ञानरूपच असते, एवढें वसिष्ठांचें वचन येथें देऊन ठेविलें म्हणजे झालें.

मिया ऐसे वंदिले—म्हणजे मीं अशा रीतीनें वंदन केलें. कशा रीतीनें ? तर पुढें ओवी ४५ पासून ते ओवी ६४ पर्यंत सांगितलेल्या रीतीनें, अथवा मंगलाचरणांत दाखविलेल्या रीतीनें, असें पाहिजे असल्यास मानावें.

या पहिल्या ओवींत "मिया ऐसे वंदिले" अशी पदयोजना झाली असून या प्रकरणाच्या शेवटल्या ६४ व्या ओवींत त्याच अर्थाची "नमन म्या केलें ऐसे" अशीं पदें आहेत. तस्मात् या प्रकरणाच्या उपक्रमोपसंहाराची एकवाक्यता करण्यांत या समानार्थी पदयोजनेचें तात्पर्य असावें, असें खुशाल मानता येईल. ॥ १ ॥

२ शिव व शक्ति व त्या उभयात्मक सृष्टि यांचे द्वैताद्वैत.

(१) सामान्यनिरूपण.

जो प्रियुचि प्राणेश्वरी । उलथे आवडिचिये सरोभरीं ।
चारुस्थळी एका हारी । एकांगाचि ॥ २ ॥

अ० टी०:—(आवडिचिये सरोभरीं) आपल्या स्वरूपभूत आनन्दाचा उपभोग घेण्याच्या आवडीच्या भरांत, स्वस्वरूपावलोकनाच्या इच्छेच्या वेगांत, (जो प्रियुचि) प्रिय म्हणजे परमप्रेमरूप किंवा प्रेमास्पद असा जो एक-मेवाद्वितीय परमात्मा तोच (प्राणेश्वरी) भोगाचा संपादक किंवा प्रापक जो प्राण त्याच्या ईश्वरीचें, म्हणजे त्याची नियामक जी शक्ति तिचें स्वरूप-धारण करतो; व त्यानें शक्तिरूपता स्वीकारली असतां (उलथे) त्याच्या स्वरूपांतहि पालट होऊन त्याला शिवरूपाची म्हणजे भोक्तृभावाची प्राप्ति होत असते— अर्थात् तो भोक्ता बनत असतो. आणि "स एव आत्मा द्विविधो भवति" या श्रुतिप्रमाणें, परमात्मा हा अशा रीतीनें द्विविध होऊन त्यानें आपणच आपला भोग्य व आपणच आपला भोक्ता अशा प्रकारचा भोग्य-भोक्तृ-भाव, विषय-विषयी-भाव, स्वीकारला असतां, (चारुस्थळीं) सुंदर, रमणीय, सुखरूप, अशा जागीं—म्हणजे त्याच्या स्वरूपभूत आनंद सदनांत, अर्थातच, एक पुरुष व एक स्त्री अशीं रूपें मात्र

दोन पण त्या दोघांचें (एकांगाचि) आंग म्हणजे शरीर एकच, अशा प्रकारचें, अथवा नावांला व्यक्ति मात्र दोन पण त्या दोघांचें आंग म्हणजे स्वरूप सारखेंच अशा प्रकारचें, शिवशक्ति नामक अर्धनारीनटेश्वराचें जोडपें (एका हारी) पुण्याहवाचनासाठीं एकासनी एका ओळींत बसणाऱ्या-पति-पत्नीसारखें, एका पंक्तींत बसलें आहे असा, किंवा (एक आहारी) ज्या आनन्दाच्या योगानें आब्रह्मस्तंबपर्यंतचे सर्व आनन्द आनन्दीभावास प्राप्त होतात त्या अद्वितीय अशा आपल्या स्वरूपभूत आनन्दाचें आरोगण करीत आहे असा, देखावा दिसूं लागतो.

अथवा आनन्द हेंच ज्याचें स्वरूप आहे असा जो परमात्मा त्यानें स्वस्वरूपानन्दाचा उपभोग तो आणखी कसा घ्यावयाचा ? व तो त्याला कसा तरी पण घेतां येतो असें जरी मानलें तरी त्याच्या ठिकाणीं तो स्वतः सिद्ध, नित्य, असाच असला पाहिजे—म्हणजे परमात्म्याला आपल्या स्वरूपानन्दाचा उपभोग हा आयताच प्राप्त व तो सदासर्वकाळ प्राप्त असाच असणार, हें उघड होय. आणि वास्तविक प्रकार ज्या अर्थी असा आहे त्या अर्थी आप्तकाम अशा परमात्म्याच्या ठिकाणीं श्रुतीनें सांगितल्याप्रमाणें स्वस्वरूपानन्दाचा उपभोग घेण्याची इच्छा, त्याची कामना, तो आनंद भोगण्याची आवड, उत्पन्न होणें म्हणजे वस्तुगत्या " पाण्याला मोठी लागली तहान" अशांतला एक चमत्कार होय. अर्थात् तो आपल्या नित्यानुभवाच्या अगदीं उलट असा एक विलक्षण प्रकार आहे, असेंच मानावें लागते. म्हणून श्रीज्ञानेश्वर म्हणतात कीं (उलथे आवडीचिये सरोभरी) व्यवहारानुभवाच्या अगदीं उलट अशा स्वात्मसुखविषयक आवडीच्या भरांत (जो प्रियुचि प्राणेश्वरी) जो भोक्ता तोच भोग्य अशा प्रकारच्या भोक्तृ-भोग्य-भावाच्या स्वीकारपूर्वक परमात्म्यानें शिव-शक्तीचें स्वरूप धारण केलें आहे; व त्यामुळें त्याच्या स्वरूपभूत (चारु स्थळीं) परम रमणीय अशा एका आसनावर (एका हारी) एका ओळींत बसलेलें (एकांगाचि) एक रूप, किंवा पुरुष व स्त्री अशीं रूपें दोन पण दोघांचें मिळून शरीर एकच अशा प्रकारचें, हें शिव-शक्तीचें जोडपें विलसूं लागलें आहे.

अथवा, पूर्वी (मंग. श्लो. ३) सांगितल्याप्रमाणें शिव व शक्ति हे दोन पदार्थ परस्परावलंबी असल्यामुळें त्या दोघांची उत्पत्ति व लय हीं दोन्ही बरोबर होत असतात, असें जरी मानावें लागतें व मानलें जातें;

तरी पण त्यांतल्या त्यांत, बिंब व प्रतिबिंब या परस्परावलंबी दोन पदार्थांत प्रतिबिंब जसें बिंबाधीन असतें तशी शक्ति ही शिवाच्या आधीन असल्यामुळें, त्यांच्या उत्पत्ति काळीं अगोदर शिवाची उत्पत्ति व त्याच्या लागोपाठ शक्तिची उत्पत्ति, आणि त्यांच्या लयकाळीं अगोदर शक्तीचा लय व तिच्या लागोपाठ शिवाचा लय, असा त्या उभयतांच्या उत्पत्ति-लयांत पूर्वापरत्वेचा क्रमहि पण स्वीकारावा लागतो, आणि या ओवींत प्रियुचि प्राणेश्वरीचें स्वरूप धारण करतो, असें सांगून आवडीचा वेग हा त्यानें तसें करण्याचा हेतु दाखविला आहे; व वेगवान अशा आवड नांवाच्या धर्माचें अस्तित्व हें परमात्म्याच्या शिवरूपांतच संभवतें, त्याच्या सर्व-कर्म-धर्म-संबंध-रहित अशा मूलरूपांत संभवत नाहीं. म्हणून, आरशांतील आपल्या मुखाच्या प्रतिबिंबाच्या अपेक्षेनें आपल्या मुखाकडे येणारा बिंबपणा, हा जसा त्याच्याकडे वस्तुगत्या ज्या क्षणीं आपण मुखावलोकन करण्यासाठीं हातीं आरसा घेण्याचें मनांत आणतों त्यांच क्षणीं येत असतो—म्हणजे आपल्या मुखावलोकनाच्या इच्छेनें आरसा हातीं घेण्याकडे आपल्या मनाची जी प्रवृत्ति होते ती जशी आपल्या मुखाच्या बिंबपणाच्या स्वीकारपूर्वकच होत असते—त्याप्रमाणें, स्वस्वरूपावलोकनाच्या इच्छेच्या रूपानें परमात्म्याच्या अंगभूत चिच्छक्तीचें कार्योन्मुख होणें हेंच परमात्म्यानें शिवभावाचा म्हणजे भोक्तेपणाचा अंगिकार करणें असून तो जें शक्तीचें स्वरूप धारण करतो तें अशा प्रकारच्या शिवपणाच्या स्वीकारपूर्वक करीत असतो, असें समजलें पाहिजे. परंतु, प्रतिबिंब जोपर्यंत पुढें येत नाहीं तोंपर्यंत जसा आपल्या मुखाचा बिंबपणा अव्यक्त असतो व म्हणून तें बिंब म्हणवत नाहीं, आणि प्रतिबिंब पुढें आपल्यावरोवर मुखाचा बिंबपणा व्यक्त होत असल्यामुळें तें बिंब म्हणवूं लागतें, तद्वत् जोपर्यंत परमात्मा शक्तिरूपानें अभिव्यक्त दशेंत येत नाहीं तोंपर्यन्त त्याचा शिवपणा अव्यक्त असतो, म्हणून त्याला शिव हें नांव प्राप्त होत नाहीं व त्यानें शक्तीचें स्वरूप धारण केल्यावरोवर त्याचा तो शिवपणा, भोक्तेपणा, व्यक्त होऊन तो शिव म्हणवूं लागत असतो. एवंच अशा प्रकारचा या शिवशक्ति नामक दोन तत्त्वांच्या उत्पत्तीचा क्रम सूचित करण्यांत प्रस्तुत ओवींतील ' प्रियुचि प्राणेश्वरी ' या वाक्याचें तात्पर्य असावेंसें वाटते. आणि तें लक्षांत घेऊन जर या ओवीच्या अर्थाकडे पाहिलें तर

तो असा दिसतो कीं (आवडीचिये सरोभरी) परमात्म्यानें स्वस्वरूपावलोकनाच्या इच्छेच्या रूपानें, अनभिव्यक्त असा भोक्तृभाव, म्हणजे शिवभाव स्वीकारला असतां त्याच्या स्वसुखविषयक आवडीच्या भरांत (जो प्रियुचि प्राणेश्वरी) त्या शिवभावांतूनच भोग्यरूपानें शक्तिचाहि प्रादुर्भाव होत असतो; व ती [उलये] परमात्म्याच्या स्वभावांत पालट करून त्याला आपला भोक्ता बनवीत असते—त्याला भोक्तेपणानें अभिव्यक्त दर्शीत आणीत असते, किंवा परमात्म्याच्या इच्छेनुरूप त्याचश ठिकाणीं भोक्तेपणाची योग्यता आणून देत असते. तस्मात् शिवापासून शक्तीची उत्पत्ति व शक्तिपासून शिवाला शिवत्वाची म्हणजे भोक्तेपणाची प्राप्ति, अशा प्रकारची हीं शिव व शक्ति नामक दोन तत्वें परस्परावलंबी होत. आणि त्यांच्या या परस्परावलंबित्वामुळेंच (चारुस्थळीं) परमात्म्याच्या सुख मात्र अशा रूपांत तीं उभयतां (एकांगाचि) एका आंगाने म्हणजे एकमेकाशीं संलग्न अशा रूपानें (एकाहारी) एका ओळींत बसलेलीं असतात किंवा दिसतात.

स्पष्टीकरण.

या ओवींतील ' उलये आवडीचे सरोभरी ' या वाक्याचा अर्थ ' परस्पर विषयक प्रेमातिशयाच्या किंवा आवडीच्या वेगांत ' असाहि कोणी करतात. परंतु शिवशक्तिच्या ठिकाणीं असणाऱ्या आवडीचा विषय स्वसुख, म्हणजे स्वस्वरूपभूत जो आनंद तो आहे, असा श्रीज्ञानेश्वरांनींच पुढें ५ व्या ओवींत खुलासा केला आहे. यास्तव या ओवींत व तसाच पुढच्या ओवींत ते ज्या आवडीच्या वेगाचा उल्लेख करीत आहेत ती आवड परस्परविषयक नसून स्वसुखविषयक आहे असें मानणें प्रशस्त वाटतें.

वर सांगितल्याप्रमाणें परमात्म्यानें द्विविध होऊन शिव -शक्तीचें स्वरूप धारण केलें तरी त्यापासून परमात्म्याच्या एकमेवाद्वितीयत्वाला कांहीं बाध येत नाहीं, तें जसेंचें तसें कायम असतें. कारण आपण आपल्या मुखाचें कौतुक करण्यासाठीं आरसा पुढें ठेवून तद्वारा एक बिंब व एक प्रतिबिंब असे नसतेच दोन भाव उत्पन्न करतों व नंतर बिंबरूपानें आपणच आपले

विषयी व प्रतिबिंबरूपानें आपणच आपले विषय बनतों; पण त्यामुळें आपल्या मुखाच्या ऐक्याला काहीं बाध येत नाहीं हें सांगावयास नकोच. तोच प्रकार परमात्म्याच्या या द्विविधतेचा होय. तो आपल्या स्वरूपानंदाचा सोहळा भोगण्याकरितां आपल्या अंगभूत चिच्छक्तीला आदर्श स्थानीं ठेवून तद्वारा एक शिव व एक शक्ति असे नसतेच दोन भाव आपल्या स्वरूपांत उत्पन्न करतो व नंतर शिवरूपानें आपणच आपला भोक्ता व शक्तिरूपानें आपणच आपला भोग्य बनत असतो. तेव्हां अशा प्रकारच्या बिंब-प्रतिबिंबासारख्या त्या प्रातिभासिक द्वैतानें परमात्म्याच्या स्वाभाविक अद्वितीयत्वाला बाध येण्याचें अर्थातच काहीं प्रयोजन नाहीं.

प्रियु—प्रेमाचा विषय प्रिय म्हणवतो; व त्याप्रमाणें स्त्रीधनपुत्रादिक हे जरी प्रिय असतात, तरी पण ते जर आत्मानुकूल असले, स्वसुखास साधनीभूत झाले, तर मात्र प्रेमाचें विषय होतात, एरव्ही होत नाहींत. तस्मात् वस्तुगत्या प्रेमाचा विषय व अतएव प्रिय असा आत्माच होय. म्हणून या ओवींत सर्वांतरात्मभूत असा जो शिव त्याचा 'प्रियु' म्हणजे प्रिय या शब्दानें उल्लेख केला आहे.

प्राणेश्वरी—श्वासोच्छ्वासाच्या रूपानें, किंवा समष्टिदृष्ट्या बोलावयाचें असल्यास, वायुच्या रूपानें, व्यवहारांत अनुभवास येणारें तत्त्व प्राण म्हणवतें; व तें परमात्म्याच्या अंगभूत शक्तिविशेषाचें कार्य असल्यामुळें ती अर्थातच त्याची 'ईश्वरी' म्हणजे अधिष्ठात्री किंवा नियंत्रणकर्त्री, व अतएव 'प्राणेश्वरी' होय. परंतु केवळ एवढ्याचकरितां येथें तिला प्राणेश्वरी म्हटलेलें नाहीं, तर ती प्राण-अपान-व्यान-उदान-समान अशा पांच रूपानें, किंवा आणखी नाग-कूर्म-कृकलादि पांच उपप्राण मिळून दहा रूपानें एकंदर भोगमात्राच्या प्राप्तीस साधनीभूत होत असते. तद्व्यतिरिक्त भोग प्राप्तीचें दुसरें कोणतेंहि साधन नाहीं. म्हणून स्वस्वरूपानन्दाच्या भोगासाठीं परमात्म्यानें स्वीकारलेल्या सृष्टीच्या रूपांत शिव रूपानें तो स्वतः जरी भोक्ता बनला आहे, तरी त्याला देखील तो भोग या प्राणाच्या अधिष्ठात्रीच्या द्वाराच प्राप्त व्हावयाचा असतो, तिला सोडून काहीं तो आपल्या स्वरूपाचा आनंद भोगूं शकत नाहीं, हें सांगण्यांत तिला येथें प्राणेश्वरी म्हणण्याचें तात्पर्य असावेंसें वाटतें ॥ २ ॥

याप्रमाणें शिव व शक्ती या उभयतांच्या प्रादुर्भावाचा क्रम सांगून आतां

तीं दोघे प्रादुर्भूत होऊन त्यांनीं भोगप्राप्तीस हेतुभूत होणाऱ्या चराचर विश्वाचें स्वरूप धारण केल्यावर, परमात्मस्वरूपांत जो द्वैताचा देखावा वारंवार दृष्टोत्पत्तीस येतो, त्याचें स्वरूप कसें असतें किंवा दिसतें, तें सांगतातः—

आवडीचेनि वेगे । एकएकाते गिळिती अंगे
कीं द्वैताचेनि पांगें । उगळिते आहाति ॥ ३ ॥

अ० टी०—शिव व शक्ति यांचा अवतारच मुळीं भोगासाठीं असल्यामुळें भोगांत त्यांची प्रवृत्ति ही असणारच; व त्याप्रमाणें तीं दोघे एकमेकांच्या द्वारा स्वात्मसुखाचा भोग करूं लागलीं असतां त्यांच्या तद्विषयक (आवडीचेनि वेगे) आवडीच्या आवेशांत (एक एकाते अंगें गिळिती) एकाचें आंग दुसऱ्याच्या आंगाला गिळीत आहे, म्हणजे एकाच्या आंगांत दुसऱ्याच्या आंगाचा समावेश होत आहे, व पुनः (कीं द्वैताचेनि पांगें) भोगाकरितां तर दोघेंही पाहिजेत असें वाटल्यामुळेंच कीं काय न कळे, (उगळिते आहाति) एकाचें आंग दुसऱ्याच्या आंगाला ओकीत आहे, म्हणजे बाहेर टाकीत आहे, असा देखावा दिसतो ॥ ३ ॥

स्पष्टीकरण.

शक्तीच्या किंवा तिच्या कार्याच्या भिन्न भिन्न परिस्थित्यनुसार शिवशक्तीच्या भोगविषयक व्यवहाराचें पांच प्रकार निदर्शनास येत असून भोगहेतुक पदार्थांच्या बाह्याभ्यन्तरतेमुळें त्यांचे **व्युत्थान** व **समाधि** असे दोन भेद प्रतीत होतात. ते असेः—

१. **व्युत्थान**—(१) जाग्रदावस्थेंतील व्यावहारिक पदार्थांच्या प्रत्ययरूपभोग; (२) स्वप्नावस्थेंतील प्रातिभासिक पदार्थांच्या प्रत्ययरूपभोगः व (३) सुषुप्तावस्थेंतील व्यावहारिक व प्रातिभासिक मिळून एकंदर पदार्थमात्रांच्या अभावाच्या, म्हणजे त्यांच्या शून्यत्वाच्या, प्रत्ययरूप भोग; हे व्युत्थान दशेंतील भोगाचे तीन प्रकार होत. आणि—

२. **समाधि**—(४) तुरीयावस्थेंतील अनेक तात्त्विक पदार्थांच्या प्रत्ययरूप व तसाच शिवरूपाच्या (ज्ञानाच्या) प्रत्ययरूप भोग; व (५) उन्मन्यावस्थेंतील सर्वपदार्थविषयक प्रत्ययशून्य झालेल्या शिव-शक्तिच्या

ऐक्यभावरूप, म्हणजे शिव व शक्ति या दोघांनीहि आपल्या दोनपणाच्या परित्यागपूर्वक एक अधिष्ठानरूपानें स्थित असणें अशा प्रकारचा केवळ ज्ञानसंस्कारमात्रशेषरूप भोग, हे दोन समाधिदशेंतील भोगाचे प्रकार होत. आणि या दोहोंपैकीं पहिल्या प्रकाराला योगाच्या परिभाषेंत संप्रज्ञात-समाधि व वेदान्ताच्या परिभाषेंत सविकल्पसमाधि हीं नांवें दिलीं गेलीं असून दुसऱ्या प्रकाराला, अनुक्रमें असंप्रज्ञातसमाधि व निर्विकल्प-समाधि म्हणतात.

एवंच शिव–शक्तीच्या भोगविषयक व्यवहाराचे हे असे पांच प्रकार होत; आणि भोगविषयक आवडीच्या वेगांत क्रमशः हे पांचहि प्रकारचे भोग भोगीत असतां शिव-शक्ति या उभयतांनी व्युत्थान दशेंतून समाधि-दशेंत जाणें हें शिवानें शक्तिला गिळणें असून समाधींतून व्युत्थान दशेंत येणें हें त्यानें शक्तीला ओकणें होय. कारण समाधींत शक्तीचा क्रमशः शिवरूपांत समावेश होत होत शेवटीं तेथें एकट्या शिवाचाच प्रत्यय तेवढा शिल्लक राहात असून त्या दशेंतून परत व्युत्थान दशेंत येतांना, तेथें अनुभवलेल्या शिवरूपांतून शक्ति तशीच क्रमशः बाहेर पडून त्या उभयतांचें द्वैत प्रत्ययास येत असतें, असें तज्ज्ञांचें सांगणें आहे. आणि देहालाच आत्मा समजून घडणारा व अतएव सदसद्वस्तुविवेकशून्य असा जो व्युत्थान दशेंतील प्रवृत्तिरूपी व्यवहार त्यांत सर्वत्र शक्तीचेंच साम्राज्य पसरलेलें असतें, शिवाला त्यांत कोणी ओळखीत देखील नाहीं, व ओळ-खले तरी व्यवहारतः ते (शिव) शक्तिरूपानेंच ओळखले जात असतात. तस्मात् हें शक्तीनें शिवाला गिळणें असून सदसद्वस्तुविवेकपूर्वक घड-णाऱ्या निवृत्तिरूपी व्यवहारांत शक्तींतून शिवाचें स्वरूप पृथक् होऊन त्याची, शक्तिबरोबरच पण, भिन्नपणानें उत्तरोत्तर अधिकाधिक ओळख होत जाते, व शेवटीं ज्ञानसंस्कारमात्र अशा रूपानें शिवाची ओळख तेवढी शिल्लक राहात असते. अतएव तें शक्तीनें शिवाला ओकणें होय ॥ ३ ॥

आतां शिव व शक्ति हीं दोघें एकमेकाच्या शरीरांत समाविष्ट होतात व पुनः त्यांतून बाहेर पडतात, असें जें या ओवींत वर्णन केलें आहे त्या-वरून, हीं दोन तत्त्वें सशरीर आहेत कीं काय ? व असलीं तर त्यांची शरीरें अनुक्रमें पुरुष व स्त्रीच्या आकाराचीं आहेत कीं काय ? असा प्रश्न साहजिकच उत्पन्न होतो. परंतु—

जे एकचि नव्हे एक सरें । दोघां दोनीपण नाहीं पुरे ।
काय नेणों साकारे । स्वरुपें जिये ॥ ४ ॥

अ० टी०—या शिव-शक्तीच्या यथार्थ स्वरूपाकडे, म्हणजे त्यांच्या अधिष्ठानभूत परमात्मतत्त्वाकडे, जर पाहिलें तर (जें एकचि नव्हे एकसरें) तें तत्त्व एक आहे असें देखील एकाएकी काहीं म्हणतां येत नाहीं. कारण एकत्व व अनेकत्व हे परस्परावलंबी असे दोन भाव होत. ते जेथें असतात तेथें दोन्हीं असतात व नसतात तेथे दोन्हीं नसतात; व त्याप्रमाणें एक व अनेक हे शब्द एकमेकाच्या अपेक्षेनें प्रचारांत आलेले आहेत. आणि श्रुतीचें सांगणें व तज्ज्ञांचा अनुभव तर अगदीं स्पष्ट असा आहे कीं ज्याला 'आहे' म्हणता येतें असा एक परमात्मा मात्र आहे, तद्व्यतिरिक्त दुसरें असें कोठेंच काहीं नाहीं. तेव्हां द्वितीयत्वाच्या, म्हणजे अर्थात् अनेकत्वाच्या अभावीं परमात्म्याच्या ठिकाणीं एकत्व तरी कसें असणार ? व तें नसल्यावर कोणत्या अर्थानें परमात्म्याला एक म्हणावयाचें ! अर्थात् शिव-शक्तींच्या अधिष्ठानभूत निर्गुण निराकार अशा परमात्म्याला एकाएकीं एक हें संख्याविशेषण देखील यथार्थतः काहीं लावितां येत नाहीं, ही गोष्ट उघड होय. शेष राहिलीं शिव-शक्ति हीं उभयतां, पण तींहि एक कीं दोन ? हें निश्चयात्मक रीत्या काहीं ठरवितां येत नाहीं. कारण तीं उभयतां परमात्म्याच्या स्वरूपांतून प्रादुर्भूत झालेलीं व अतएव सारखींच परमात्मरूप असून परमात्म्याच्या स्वरूपांतच त्या उभयतांचा सदासर्वकाल निवास आहे. तेव्हां जेथें एकपणाच्या कल्पनेचा शिरकाव होण्याचीहि मरामार असते तेथें आणखी दोनपणाच्या कल्पनेनें कसा प्रवेश करावयाचा ? व कसे शिव-शक्ति हे एक कीं दोन ठरावयाचे ?

आतां परमार्थतः शिवशक्तीचा एक-दोनपणा ठरवितां येत नसेल तर न येवो; पण जगाच्या व्यवहारांत विषय-विषयी-भाव किंवा भोग्य-भोक्तृ-भाव रूपानें त्यांचें द्वैत स्पष्ट अनुभवास येतच असते. तेव्हां तेवढयापुरते ते दोन पदार्थ मानण्यास हरकत कोणती ? असाहि प्रश्न येथें उपस्थित होईल. परंतु कोणत्याही पदार्थाचा दोनपणा स्वीकारण्यासाठीं त्यांत, निदान दिसण्यापुरतें तरी, काहीं पृथक्त्व असावें लागतें. त्याखेरीज कोणतेहि पदार्थ दोन मानतां येत नाहींत. आणि शिव-शक्तिच्या स्वरूपविषयक

जो अनुभव आहे तो तर, पूर्वी (मंग० श्लो० ३) सांगितल्याप्रमाणें, असा आहे कीं (दोघा दोनीपण नाहीं पुरे) नखशिखांत समानरूप अशीं हीं दोघे आपआपल्या अर्धार्ध भागानें एकमेकाला असंध जुळलेलीं आहेत, व त्यामुळें, त्या दोघांत शिव कोणते व शक्ति कोणती हें देखील कळेनासें झालें आहे. अर्थात् त्या दोघांना दोन समजण्यास पुरेसा दोनपणा त्यांच्या ठिकाणीं काहीं दिसत नाहीं. तेव्हां त्या उभयतांत जो द्वैतभाव मानावयाचा तो कोणत्या दृष्टीनें मानावयाचा व कोणत्या कारणास्तव मानावयाचा? निदान त्यांच्या स्वरूपांत तरी तसें मानण्यास काहीं सबब सांपडत नाहीं.

एवंच वस्तुस्थिति ही अशा प्रकारची आहे. शिव—शक्तिच्या स्वरूपाकडे, त्यांच्या अधिष्ठानभूत परमात्मतत्त्वाच्या बाजूनें पाहा कीं जगांत येणाऱ्या तद्विषयक अनुभवाच्या बाजूनें पाहा, ते पदार्थ एक कीं दोन, हें निश्चयात्मक रित्या काहीं ठरवितां येत नाहीं; इतकेंच केवळ नव्हे, तर त्या दोघांच्या समानरूपतेमुळें त्यांत शिव कोणते व शक्ति कोणती हेंहि कळूं शकत नाहीं. तेव्हां परस्परसंयुक्त अशा त्या दोघांत कोणत्या भागानें स्त्री शरीराचा आकार धारण केला आहे व कोणता भाग पुरुष-शरीराकार झाला आहे, हें तरी कसें कळणार? अर्थात् त्यांपैकीं कसलाच निश्चय करतां येत नाहीं.

म्हणून श्रीज्ञानेश्वर म्हणतात कीं (काय नेणो साकारे स्वरूपे जिये) शिव-शक्ति यांनीं भोगासाठीं म्हणून साकार रूपें, म्हणजे शरीरें, धारण केलीं आहेत कीं काय, व जगांत विषय-विषयी-भावाला जशी स्त्री-पुरुषाकारता प्राप्त झाली आहे तशी ती त्यांच्याहि स्वरूपांत विद्यमान आहे कीं काय, हें निदान मला तरी काहीं कळलेलें नाहीं व कळतहि पण नाहीं ॥ ४ ॥

स्पष्टीकरण.

परमात्म्याला 'एक' हें संख्याविशेषण यथार्थतः जोडतां येत नाहीं, असें वर प्रतिपादन केलें असून "एकमेवाद्वितीयं ब्रह्म" या श्रुतिवाक्यांत तर त्याला तें जोडलें आहे. तेव्हां वरील प्रतिपादन श्रुतिविरुद्ध नाहीं काय? ह्या प्रश्नाचें उत्तर असें आहे कीं, श्रुतीनें परमात्म्याला जें एक म्हटलें आहे तें काहीं परमात्म्याचें एकत्व प्रतिपादण्याकरितां, तो एक आहे हें सांगण्या-

करितां, नव्हे; तर त्याच्या स्वरूपांत जो सृष्टिरूपी अनेकत्वाचा देखावा दिसत असतो त्याचा निषेध करण्याकरितां, म्हणजे परमात्मा हा तसा अनेक रूपाचा नाहीं हें सांगण्याकरितां होय. आणि हा श्रुतीचा आशय तिनें 'एक' या पदाच्या लागोपाठ 'अद्वितीय' या पदाची योजना करून तद्द्वारा स्पष्टहि केलेला आहे. यास्तव श्रुतीचा हा आशय लक्ष्यांत घेऊन नंतर वरील श्रुतिवाक्याकडे पाहावें. म्हणजे त्याचा येथील विवेचनाशीं विरोध भासणार नाहीं.

या ओवींत, शिव-शक्ति हे पदार्थ दोन कीं दोन्ही मिळून एकच; ते साकार कीं निराकार; व साकार असल्यास त्यांच्या त्या साकारतेला, त्या उभयतांच्या परस्पर विषय-विषयी-भाव-संबंधामुळें, आणखीं स्त्री-पुरुषाकारताहि प्राप्त झालेली असते कीं काय; तें निदान मला तरी काहीं कळत नाहीं, असें म्हणून श्रीज्ञानेश्वरांनीं जे कानावर हात ठेविले आहेत, त्याचें तात्पर्य पर्यायानें हें सांगण्यांत दिसतें कीं, साक्षात् परमात्मरूपांतून प्रादुर्भूत झालेलीं, त्यांतच अभिन्नपणानें वास्तव्य करणारीं व अतएव तद्रूप अशीं जीं शिव-शक्ति, त्यांत द्वैतभाव कसा असणार ? व नसतो म्हणावें तर त्या उभयतांच्या संयोगानें संघटित झालेली जी सृष्टि,तींत तो कां दृष्टीस पडतो ? म्हणून त्यांच्या स्वरूपांत द्वैत असतें असेंहि म्हणतां येत नाहीं व नसतें असेंहि पण म्हणतां येत नाहीं. तोच प्रकार त्यांच्या स्त्री-पुरुषाकारतेचा होय. त्यांच्या ठिकाणीं स्त्री-पुरुषाकारतेचीं चिन्हें असतात असेंहि नव्हे व सृष्टींत तीं सर्वत्र दिसतात, तस्मात् तीं तिच्या कारणभूत तत्त्वांत नसतात असेंहि नव्हे. आणि या असतें-नसतें म्हणण्याचा अर्थ काय ? त्यापासून बोध काय घ्यावयाचा ? म्हणाल तर, दुधांत तूप जसें असून नसतें, पण नसून असतें, म्हणजे त्यांत तें जसें तूपरूपानें नसतें पण दूधरूपानें असतें; त्याप्रमाणें शिवशक्तीच्या रूपांत द्वैतभाव व स्त्री-पुरुषाकारता हीं दोन्हीं त्यांच्या सृष्टींत दिसणाऱ्या रूपानें नसतात, पण शिव-शक्ति रूपानें असतात असें समजलें पाहिजे.

तर मग या उभयतांना एक पुल्लिंगी व एक स्त्रीलिंगी अशीं दोन नांवें तरी कां दिलीं जावींत ? या प्रश्नाचें उत्तर इतकेंच कीं, सृष्टींत सर्वत्र स्त्री व पुरुष हे दोन भाव दिसतात, व त्यावरून, तत्कारणभूत तत्त्वांत ते दोन्हीं भाव बीजरूपानें विद्यमान असलेच पाहिजेत, असें जें साहाजिक अनुमान होत असतें,

त्याचीं निदर्शक अशीं तीं नांवें होत. शिव-शक्ति हे परस्परविभिन्न असे दोन पदार्थ आहेत व त्यांत एक पुरुषाच्या आकाराचा असून दुसरा स्त्रीच्या आकाराचा आहे, असा त्यांच्या स्वरूपाचा बोध होण्यासाठीं कांहीं त्यांना तीं नांवें दिलेलीं नाहींत.

अथवा, वस्तुगत्या साकारता हा परमात्म्याच्या निराकारतेंत मृगजलासारखा दिसणारा नुसता देखावा मात्र आहे, असें पूर्वी सांगण्यांत आलेंच आहे (मग श्लो. ५). तस्मात् ' साकार तितुकें निराकार । वेदान्त गुह्य ' या वामनोक्तीप्रमाणें साकार असा कोणी पदार्थच नाहीं, तर जें कांहीं आहे तें निराकारच आहे, असें समजलें पाहिजे. आणि वस्तुस्थिति ज्या अर्थी अशा प्रकारची आहे त्या अर्थी शिव-शक्तीच्या द्वैताद्वैताचा व त्यांच्या स्त्रीपुरुषाकारतेचा मुळीं प्रश्नच उपस्थित होत नाहीं, हे सांगण्यांत श्रीज्ञानेश्वराच्या ' काय नेणो साकारे स्वरूपे जिये ' या वाक्याचें तात्पर्य आहे असें म्हटलें तरी चालेल.

सारांश, ज्याला एक देखील म्हणतां येत नाहीं अशा निर्गुण निराकार परमात्मरूपांत अभिन्नपणानें विद्यमान असणाऱ्या किंवा दृष्टोत्पत्तीस येणाऱ्या शिवशक्ति संबंधानें साकारतेची व द्वैताची कल्पना करणें हा निवळ भ्रम होय ॥ ४ ॥

वस्तुतः—

कैसी स्वसुखाची अळुकी । जे दोनीपण मिळोन एकी ।
जे नेदितीच कवतिकीं । एकपणें फुटों ॥ ५ ॥

अ० टी०—परमात्म्याच्या ठिकाणीं विद्यमान असणारी (स्वसुखाची अळुकी) स्वात्मसुखाची आवड (कैसी) कशी आहे पाहा ! अर्थात् ही आवड म्हणजे एक चमत्कार होय. कारण येथें स्वसुख निराळें व तद्विषयक आवड निराळी, असा त्या दोहोंत भेद नाहीं. तर जे स्वसुख तीच त्याची आवड असें त्या दोहोंचें ऐक्य आहे; व म्हणूनच या आवडीनें सुख भोगासाठीं म्हणून परमात्म्याला जरी शिव-शक्तीरूपानें द्विविध केलें आहे तरी पण (जे दोनीपण मिळोन एकी) त्याच्या त्या दोन्हीं भावांचें ऐक्य हें तिनें कायमच ठेविलें आहे. अथवा, स्वात्मसुखाच्या भोगासाठीं म्हणून विषयविषयी-भावाच्या स्वीकारपूर्वक परमात्मा हा शिव-शक्तिरूपानें जरी द्विविध

झाला तरी, त्याचें स्वरूपभूत सुख व तद्विषयक त्याची आवड, या दोहोंत भेद नसल्यामुळें, त्याच्या त्या दोन भावांना त्याहून भिन्न असें दुसरें कोणतेंहि स्वरूप प्राप्त होत नाहीं. तर ते दोन्हीं भाव मिळून त्याच्याच एकमेवाद्वितीय अशा रूपानें त्याच्या ठिकाणीं विद्यमान असतात; व त्यामुळें शिव-शक्तीच्या प्रादुर्भावापासून परमात्म्याच्या अद्वितीयपणांत कोणत्याहि प्रकारचा फेरबदल, किंवा त्याचा कोणत्याहि प्रकारें भंग होत नाहीं.

अधिक काय, पण स्वसुखाच्या आवडीच्या वेगांत शिव-शक्ति हीं पूर्वीं (ओ. ३) सांगितल्याप्रमाणें जाग्रदादि अनेक अवस्थांतून अनेक प्रकारें स्वात्मानन्दाचा उपभोग घेत असतां आपल्याच अंगावर (कवतिकी) कौतुकानें, म्हणजे सहज लीलेनें किंवा अत्यंत कौतुकास्पद अशा रीतीनें एकंदर चराचर विश्वाच्या उत्पत्ति-स्थिति-लयासारख्या प्रचंड घडामोडीहि करीत असतात; पण त्यांत देखील (जे नेदितीच एकपण फुटो) तीं दोघे आपल्या ऐक्याचा, म्हणजे अर्थात् परमात्म्याच्या अद्वितीयत्वाचा, कांहीं भंग होऊं देत नाहींत. अथवा (नेदितीच कवतिकी एक पण फुटो) अत्यंत कौतुकास्पद अशा आपल्या त्या भोगरूपी अनेकविध व्यवहारांत सुद्धां तीं दोघें आपलें ऐक्य मोडूं देत नाहींत, किंवा त्या अनेकविध व्यवहारांत कौतुकानें म्हणजे सहज मौजेनें किंवा विनोदानें सुद्धां शिव-शक्ति हीं कधीं द्विधा होऊन आपल्या ऐक्याची घडी विसकटूं देत नाहींत.

सारांश, परमात्म्याच्या ठिकाणीं जी स्वसुखाची आवड आहे तिची रचनाच मुळीं अशी चमत्कारिक आहे कीं तिच्या वेगांत परमात्मा हा शिव-शक्तिरूपानें द्विविध होवो, या तद्द्वारा आणखी विश्वरूप होऊन अनेकविध व्यवहाराच्या रूपानें स्वात्मानंदाचा उपभोग घेवो, त्यांपैकीं कशानेंच त्याच्या अद्वितीयत्वाचा भंग असा कधींच होत नाहीं व होऊं शकत नाहीं ॥ ५ ॥

स्पष्टीकरण.

पूर्वीं पहिल्या ओवीचें स्पष्टीकरण करतांना उल्लेखिलेल्या परमात्म्याच्या स्वरूपभूत ज्ञानालाच या ओवींत श्रीज्ञानेश्वर सुख म्हणत असून तेथें जी ज्ञानांगभूत ज्ञानशक्ति सांगितली तिचा उल्लेख ते येथें ' अळुकी ' म्हणजे

आवड या शब्दानें करीत आहेत. कारण परमात्म्याच्या सच्चित्सुखरूपतेंत सत्, चित् (ज्ञान) व सुख, या तिन्हीं पदांचे अर्थ एकवटून एकरूप झालेले असतात (प्र. ५ वे पाहा). तस्मात् परमात्म्याच्या स्वरूपाचा उल्लेख सच्चित्सुख असा तिन्हीं शब्दांच्या समुच्चयरूपानें करा वा सत् चित् (ज्ञान) व सुख (आनन्द) यांपैकीं कोणत्याहि एका शब्दानें करा, सारखेंच. त्यापासून त्या त्या शब्दाच्या भिन्न भिन्न अर्थाचा बोध घेण्याचें कांहीं प्रयोजन नाहीं. आणि त्याचप्रमाणें, पहिल्या ओवींत जसें ज्ञान-शक्तीचें ज्ञानाशीं ऐक्य दाखविलें आहे तसेंच येथें आवडीचें परमात्म्याच्या स्वरूपभूत सुखाशीं ऐक्य असतें असें समजलें पाहिजे.

ही स्वसुखाची आवड स्वात्मसुखाचा उपभोग घेण्याच्या इच्छेच्या रूपानें, अथवा ज्ञानदृष्ट्या बोलावयाचें असल्यास, स्वस्वरूपावलोक-नाच्या इच्छेच्या रूपानें, प्रादुर्भूत झाली असतां परमात्म्याच्या स्वरूपावर **शिव–शक्ति** नामक एक भोक्ता व एक भोग्य, किंवा एक विषयी व एक विषय, असे दोन भाव उमटत असतात. परंतु दिसण्यांत जरी हे भाव दोन दिसले तरी वस्तुगत्या तेथें परमात्म्याचें स्वरूपभूत सुख हेंच आपलें भोक्ते व तेंच आपलें भोग्य, असा प्रकार असतो. यामुळें आपलें मन हें स्वप्नावस्थेंत रथ, घोडे, हांकणारा व यजमान, या सर्वांचें स्वरूप धारण करूनहि पुनः जसें एकटें मनचें मनच असतें, त्याच्या मनपणांत व एक-पणांत जसा त्याच्या त्या स्वप्नांतील चतुर्विधतेच्या योगानें किंचित् देखील पालट होत नाहीं, त्याप्रमाणें, परमात्म्याचें स्वरूपभूत सुख हें **शिव–शक्ति** नामक भोक्तृ-भोग्य-भाव स्वीकारूनहि पुनः सुखमात्रचें सुखमात्रच असतें. त्याच्या सुखमात्रतेंत किंचित् देखिल फेरबदल होत नाहीं. आणि तें (सुख) जसें परमात्म्याच्या ठिकाणीं तसेंच **शिवाच्या** ठिकाणीं व **शक्तीच्या** ठिकाणींहि आपल्या स्वभावसिद्ध सुखमात्र अशा रूपानें विद्य-मान असल्यावर मग त्यांत जरी **शिव-शक्तीच्या** द्वैताचा प्रत्यय आला तरी तो प्रत्यय म्हणजे वस्तुगत्या द्वैताचा नुसता भास, किंबहुना भ्रम मात्र होय; व अतएव सूर्यकिरणांतील प्रातिभासिक मृगजलाच्या व तशाच त्याच्या प्रातिभासिक लाटांच्या उसळण्यानें जसें सूर्यप्रकाशाचें ऐक्य फुटत नाहीं, त्याचप्रमाणें, सारख्याच सुखमात्रस्वरूप अशा **शिव-शक्तींच्या** प्रातिभासिक द्वैतानें व त्यांच्या तशाच प्रातिभासिक सृष्टींतील प्रचंड

घडामोडीनें परमात्याचें ऐक्य फुटत नाहीं व तें फुटण्याचें कांहीं प्रयोजनहि पण नाहीं, असें समजलें पाहिजे. ॥ ५ ॥

असो तर याप्रमाणें सच्चित्सुखरूप व एकमेवाद्वितीय अशा परमात्मतत्त्वांतून तशाच सच्चित्सुखरूप शिव-शक्ति नामक पुरुष-प्रकृतीचा प्रादुर्भाव कां व कसा होतो, तीं तत्त्वें विषय-विषयीभावरूपानें किंवा भोग्य-भोक्तृभावरूपानें दोन दिसत असूनहि पुनः त्यांच्या समानरूपतेमुळें तीं दोन्हीं मिळून एकच कशीं ठरतात, व अतएव, त्यांच्या प्रादुर्भावामुळें परमात्मस्वरूपांत द्वैताचा देखावा दिसत असला तरी वस्तुगत्या त्याचें अद्वैत कसें अबाधित राहातें, या मुद्यांचें निरूपण करून आतां श्रीज्ञानेश्वर या शिव-शक्तिच्या पोटीं जन्मास येणाऱ्या अनेकरूपी चराचर सृष्टीच्या योगानेंहि त्या उभयतांच्या ऐक्याचा बाध कां व कसा होत नाहीं, तें सांगतातः—

हा ठावोवरी वियोग भेडे । जे बाळ जगा येव्हडे ।
वियाळीं परी न मोडे । दोघलेपण ॥ ६ ॥

अ० टी०—शिव-शक्ति हीं (हा ठावोवरी) येथपर्यंत, म्हणजे अशीं पराकाष्ठेचीं, (वियोगभेडे) वियोगभिरू आहेत कीं तीं उभयतां, (जगा-येव्हडें) आब्रह्मस्तंबपर्यंत ज्यानें आपलें हात-पाय पसरले आहेत व ज्याचें बाळसें चारी दिशांना व्यापून बसलें आहे असलें प्रचंड, एवढें थोरलें, अथवा, जें वळलें तर, स्वात्मसुखाच्या भोगांत आपल्या आई-बापाला मदत करून त्यांच्या ठिकाणीं त्या सुखाची परिपूर्णता करणारें, व बिथरलें तर, " अहंकारं, बलं, दर्पं, कामं, क्रोधं च संश्रिताः " असले गुण उधळणारें, " मामात्मपर देहेषु प्रद्विषंतोऽभ्यसूयकाः " (गी. १६।१८) याप्रमाणें आई-बापांना पाण्यांत पाहणारें, त्यांना शिव्या-शाप देणारें व " कर्षयन्तः ....मां चैवान्तः शरीरस्थं" (गी. १७।६) असें त्यांना ' सळो का पळो ' करून सोडणारें, अशा प्रकारचें दिवटें, (जें बाळ वियाळीं) बाळ जरी प्रसवलीं आहेत, (परी) तरी पण, तें जर या दोघांच्या घरांत आणखीं आपण एक तिसरें होऊन बसूं म्हणेल व तद्वारा त्या उभयतांच्या दोघलेपणांत ढवळाढवळ करूं लागेल, तर त्याचे हे असले भिकार—लाड मात्र तीं दोघे कधींच पुरवीत नाहींत; व त्यामुळें त्यांचें (न मोडे दोघलेपण) दोनपण कधींच मोडत नाहीं, कधींहि त्यांच्या दोनपणाचा भंग होत

नाहीं. अर्थात् त्यांच्या संततीचा जगाएवढा विस्तार होऊनहि पुनः घरांत पहावें तों तीं आपलीं दोघेचीं दोघेंच असतात, तेथें तिसरा कोणी दिसत नाहीं ॥ ६ ॥

अधिक काय ? पण—

आपुलिया अंगीं संसारा । देखिलिया चराचरा ।
परी नेदितीच तिसरा । झोंक लागो ॥ ७ ॥

अ० टी०—(चराचरा) या एकंदर स्थावर-जंगमात्मक विश्वाच्या (संसारा) उत्पत्ति-स्थिति-लयरूपी संसरणाचें, म्हणजे प्रवाहाचें प्रदर्शन, (आपुलिये अंगीं) शिव-शक्ति हीं उभयतां आपल्या आंगावर (देखिलिया) दाखवीत असूनहि [परी] पुनः तीं दोघे आपल्या दोनपणाला (नेदितीच तिसरा झोंक लागो] तिसरेपणाचें नुस्तें वारें देखील कधीं लागू देत नाहींत ॥ ७ ॥

स्पष्टीकरण.

या पूर्वीच्या ६ व्या ओवींतील विवेचनावर कदाचित् अशी एखादी शंका उत्पन्न होईल कीं, शिव-शक्ति यांनीं या विश्वरूपी बाळाला जन्म देऊन आपल्यापासून वेगळें केल्यावर तीं उभयतां आपल्या जागीं दोनचीं दोनच राहाणार हें उघड होय. त्यांच्या स्वरूपांत विश्व हें आणखी तिसरें दिसण्याचें काय प्रयोजन ? परंतु तसें नव्हे; शिव-शक्ति हीं या बाळाला हातावेगळें असें कधींच करीत नाहींत; तर उलट त्याला सदासर्वकाळ आपल्या आंगावर वागवीत असततात; व तसें त्याला बाळगूनही पुनः तीं आपल्या दोनपणाला तिसरेपणाचें वारें सुद्धां लागू देत नाहींत, हा त्यांच्या कृतींतील विशेष होय. आणि तो दाखविण्यासाठीं श्रीज्ञानेश्वरांनीं ही ओवी लिहिली आहे असें दिसतें. अर्थात् ही ७ वी ओवी पूर्वीच्या ६ व्या ओवीची पुरवणी होय.

वियोग भेडे—परमात्म्याच्या ठिकाणीं स्वभावसिद्ध असणारी जी स्वसुखाची आवड (अळुकी) ती शिव-शक्तीच्या प्रादुर्भावाची हेतु असून मुद्दाम भोगासाठीं अवतरलेल्या या उभयतांची भोगांत प्रवृत्ति साद-

जिकच असते, असें पूर्वी (ओ. ३ व ५) सांगण्यांत आलेंच आहे. त्या आपल्या स्वाभाविक प्रवृत्तीस अनुसरून शिव व शक्ति हीं उभयतां एकमेकाला भोग्य म्हणजे विषय करून व एकमेकाचे भोक्ते म्हणजे विषयी होऊन एकमेकाच्या द्वारा स्वस्वरूपानन्दाचा उपभोग घेण्यांत नेहमीं तत्पर असतात. कसें तें पुढें (ओ. १६) सांगण्यांत येईल. तूर्त येथें त्या संबंधानें सांगावयाचे इतकेंच कीं या दोघांपैकीं कोणाला कोणाच्याही द्वारा स्वात्मानंदाचा उपभोग घडो, त्यासाठीं उभयतांच्या ऐक्याची अपेक्षा त्या दोघांनाहि सारखीच असते. कारण बुद्धि-वृत्ति हें एकच भोगाचें साधन होय. तद्व्यतिरिक्त कशानेंहि तें कार्य साधत नाहीं व साधूं शकत नाहीं. आणि बुद्धिवृत्तीच्या घटनेचें स्वरूप म्हटलें म्हणजे शिवाचें स्वरूपभूत ज्ञान व शक्तीची कार्यभूत क्रिया, या दोन पदार्थांचें मिश्रण, हें आहे. तेव्हां या अशा प्रकारच्या कार्याची घटना शिव-शक्तीच्या ऐक्याखेरीज कशी होणार? व ती न झाली तर शिव व शक्ति या उभयतांनाहि स्वात्मसुखाची प्राप्ति तरी कशी होणार ? म्हणून या उभयतांना नेहमीं ऐक्यभावानेंच राहावें लागत असतें. आणि आपल्या सुखास साधनीभूत होणाऱ्या पदार्थावर प्रेम करणें, व त्या प्रेमामुळेंच, त्याच्या नाशाची नेहमीं भीति बाळगणें, असा सचेतन पदार्थमात्रांचा स्वभाव आहे. तस्मात् शिवशक्तिहि तशीच आपल्या सुखास साधनीभूत होणाऱ्या आपल्या ऐक्याच्या नाशाची, म्हणजे अर्थात् आपल्या वियोगाची, भीति बाळगीत असलीं पाहिजेत, असें अनुमान करण्यास हरकत दिसत नाहीं. आणि श्रीज्ञानेश्वरांनीं शिव-शक्ति या उभयतांवर जो वियोगभीरुतेचा छाप मारला आहे त्याचें मूळ या अशा प्रकारच्या अनुमानांत असावेंसें वाटतें.

हा ठावोवरी या वाक्याचा अर्थ येथवर, येथपर्यंत, इतका, असा असून पूर्वीच्या पांचव्या ओवींतील "नेदितीच कवतिकीं एकपण फुटों" या वाक्याशीं त्याचा अन्वय करून पाहिलें असतां, शिव-शक्तिच्या दोनपणाचें ऐक्य घडवून आणणारी व तें त्यांचें ऐक्य कधीं फुटूं न देणारी जी 'स्वसुखाची अळुकी' त्या ओवींत सांगितली आहे, तीच त्या उभयतांच्या वियोगभीरुतेचीहि कारण दिसते. तस्मात् शिव-शक्तिची वियोगभीरुता पराकाष्ठेस पोंचली आहे, म्हणजे तिचें मूळ विचारांचें पर्यवसान होईपर्यंत-अर्थात् जेथें विचाराचा प्रवेश कदापि होऊं शकत नाहीं अशा परमा-

त्म्याच्या स्वरूपापर्यंत–गेलें आहे, असा येथें ' हा ठावेवरी वियोग भेडे ' या वाक्याचा अर्थ स्वीकारण्यास प्रत्यवाय दिसत नाहीं.

आपुलिये अंगीं संसारा । देखिलिया हि चराचरा, या वाक्याचा अर्थ शिव-शक्ति हीं उभयतां एकंदर चराचर विश्वाची घडामोड आपल्या आंगावर करीत असतात, असा जो वर दिला आहे, त्याचें तात्पर्य असें आहे कीं शिव व शक्ति हीं दोघे स्वतःच विश्वरूप झालीं आहेत, व अतएव, " शिवशक्त्यात्मकं जगत् " या वाक्याप्रमाणें, अखिल चराचर विश्व हें शिवशक्त्यात्मक म्हणजे शिवशक्तिरूप होय. आणि विश्वान्तर्गत लहान मोठया प्रत्येक पदार्थाची घटक हीं दोनच तत्त्वें असल्यावर एकंदर सृष्टीनें जरी असंख्य पदार्थाकारता धारण केली आहे तरी, त्यापासून शिव-शक्तीचें दोघलेपण मोडण्याचें किंवा त्यांच्या दोनपणाला ' तिसरा झोंक ' लागण्याचें अर्थातच काहीं प्रयोजन नाहीं. ॥ ६ । ७ ॥

असो तर याप्रमाणें—

जया एक सत्तेचे वैसणे । दोघा एका प्रकाशाचें लेणें ।
जे अनादि एकपणे । नांदती दोघे ॥ ८ ॥

अ० टी०:— (जया एक सत्तेचें वैसणें) शिव व शक्ति या उभयतांच्या बसण्याचें, म्हणजे राहाण्याचें किंवा असण्याचे स्थान, अर्थात् त्यांच्या असण्यास आधारभूत झालेलें स्थान, एकच असून, तें परमात्म्याची स्वरूपभूत सत्ता हें होय. त्या सत्तेचा आधार मिळाल्यामुळें, म्हणजे तिनें या उभयतांचें अस्तित्व, त्यांचे आहेपण, आपल्या आंगावर उभारल्यामुळें, शिव-शक्ति हीं दोघे सद्रूपास प्राप्त झालीं आहेत, म्हणजे अस्तित्वांत आलीं आहेत. अथवा, शिव व शक्ति या उभयतांचें मिळून अस्तित्व एकच असून जें परमात्म्याचें अस्तित्व तेंच त्या उभयतांचेंहि अस्तित्व होय. परमात्म्याहून भिन्न असें अस्तित्व तर त्या उभयतांना नाहींच, पण परमात्म्याच्या अस्तित्वाच्या पोटीं देखील त्या उभयतांना पृथक् पृथक् असें अस्तित्व नाहीं. त्याचप्रमाणें (दोघां एका प्रकाशाचें लेणें) या दोघांनाहि भूषणभूत झालेला जो त्यांचा प्रकाशस्वभाव, किंवा त्यांच्या आंगीं असणारा प्रकाशरूपी (ज्ञानरूपी) धर्म, तोहि त्या उभयतांना एकाच प्रकाशाच्या खाणींतून, म्हणजे प्रकाशस्वरूप असा जो परमात्मा त्याच्याकडून प्राप्त झाला आहे.

मिळून शिव व शक्ति या उभयतांच्या एकरूप अशा अस्तित्वाचें व तसेंच त्यांच्या समान भातित्वाचें, म्हणजे प्रकाशितपणाचें किंवा दिव्यरूपत्वाचें मूळ सत्तामात्र व दृशिरूप (ज्ञानरूप) अशा परमात्मतत्त्वांत आहे.

अथवा, (जया एकसत्तेचें बैसणें) शिवाच्या शिवत्वाची म्हणजे द्रष्टे-पणाची, किंवा पाहातेपणाची, उभारणी शक्तीच्या आधारावर झाली असून शक्तीचें शक्तित्व म्हणजे दर्शनत्व, किंवा पाहाणेपण, हें शिवाच्या आधारावर उभारलें गेलें आहे. कारण दर्शन म्हणजे पाहाणें ही क्रिया करण्याचें सामर्थ्य शिवाच्या आंगीं स्वभावसिद्ध नाहीं. दृङ्मात्र हें शिवाचें वास्तविक स्वरूप असल्यामुळें त्यांच्याकडून पाहाण्याची क्रिया घडूं शकत नाहीं; व जो कधींच पाहात नाहीं, ज्याच्याकडून कधींच पाहाण्याची क्रिया घडत नाहीं, तो द्रष्टा, म्हणजे पाहाणारा कसला? कोणीही त्याला कसें पाहाणारा म्हणावयाचें? व त्यानें तरी कोणत्या बळावर आपल्यास पाहणारा म्हणवून घ्यावयाचें? एवंच शिवाच्या स्वरूपांत पाहाणेपणाचा सर्वथा अभाव असल्यामुळें ते काहीं पाहूं शकत नाहींत व ते पाहूं शकत नाहींत म्हणूनच ते द्रष्टेहि पण मानले जाऊं शकत नाहींत. तर "आत्मेन्द्रिय मनोयुक्तं भोक्तेत्याहुर्मनीषिणः" याप्रमाणें शरीर, इंद्रियें, मन, या शक्तिनिर्मित दर्शन-साधनांना हातीं घेऊन जेव्हां ते पाहूं लागतात तेव्हां ते द्रष्टे बनतात व मानले जात असतात. तस्मात् त्यांच्या शिवत्वाला सर्वस्वी आधार काय तो शक्तीचा आहे, ही गोष्ट उघड होय. तसेंच शक्तीचें शक्तित्व, तिचें दर्शनत्व हा कोणी स्वतंत्र पदार्थ नव्हे. तो सर्वस्वी द्रष्ट्याच्या आश्रयानें असणारा असा पदार्थ आहे. कारण जो पाहणारा असतो तो पाहातो, म्हणजे पाहाण्याची क्रिया पाहाणाराकडून घडत असते. त्याला सोडून काहीं ती निदर्शनास येऊं शकत नाहीं; व अतएव ती सर्वस्वी पाहाणाराच्या आधीन आहे, हेंहि पण तसेंच उघड होय. मिळून शिवाचें शिवत्व हें शक्तीच्या शक्तित्वाधीन व तिचें शक्तित्व हें शिवाच्या शिवत्वाधीन, अशीं तीं दोघें एकमेकाच्या गुणधर्मांचा टेंकू घेऊन, त्याच्या बळावर—अर्थात् एकमेकाच्या आश्रयानें—अस्तित्वांत आलीं आहेत. त्यांपैकीं कोणत्याही एकाला दुसऱ्याहून पृथक्, आपलें स्वतःचें, स्वतंत्र, असें अस्तित्व मुळींच नाहीं. वास्तव तीं दोघे मिळून एकाच बैठकीवर बसलेलीं आहेत व नेहमीं तशींच एका बैठकीवर बसलेलीं असतात, असें समजलें पाहिजे.

त्याचप्रमाणें (दोघां एका प्रकाशाचें लेणें) या एकंदर चराचर जगाचें चालकत्व शिवाकडे व त्याचें उत्पादकत्व शक्तीकडे असल्यामुळें तीं दोघे, अनुक्रमें, जगदीश व जगज्जननि म्हणवतात; व त्यांच्या त्या दोन्हीं संज्ञा अन्वर्थ असून त्यांना त्या भूषणावहहि पण आहेतच. परंतु शिव-शक्ति या उभयतांना प्राप्त झालेल्या त्या दोन्हीं अधिकारांचें मूळ त्या उभयतांच्या दिव्य रूपांत, म्हणजे प्रकाशस्वभावांत आहे. कारण प्रकाशशून्य, ज्ञान-शून्य, अशा कोणत्याही केन्द्रांत ज्ञानाच्या विलासरूप, म्हणजे ज्ञाता-ज्ञान-ज्ञेयरूप .अशा या जगाच्या उत्पत्ति-स्थिति-लयरूपी घडामोडीचीं सूत्रें एकवटणें व तशा प्रकारच्या कोणत्याहि खाणींत हें असलें दिव्य जगद्रत्न निपजणे या दोन्हीं गोष्टी संभवनीयच नसल्यामुळें, प्रकाशशून्य अशा नुसत्या धोंड्यांना या जगाच्या कर्तेधर्तेपणाचें सर्वश्रेष्ठ व महत्वपूर्ण असे अधिकार प्राप्त होणें कदापि शक्य नाहीं; व त्यांना ते स्वीकारतां येणेहि पण शक्य दिसत नाहीं. म्हणून शिव-शक्तीच्या आंगावर जे उक्त अधि-काररूपी दिव्य अलंकार चमकत आहेत ते एका प्रकाशरूप अशा खाणीं-तून निपजलेल्या चक्रवर्ती रत्नाचे घडवून तयार झालेले आहेत असेंच म्हणणें प्राप्त आहे.

मिळून शिव व शक्ती यांच्याकडे त्यांच्या अधिष्ठानाच्या बाजूनें पाहा कीं त्यांच्या कार्यभूत जगाच्या बाजूनें पाहा, त्या उभयतांचें अस्तित्व एकच दिसत असून रूपहि त्या दोघांचें सारखेंच दिव्य दिसतें. वास्तव शिव व शक्ति या नावाचे निरनिराळे दोन पदार्थ नसून तीं दोघे मिळून वस्तु एकच आहे, असें समजलें पाहिजे.

तर मग " प्रकृतिं पुरुषं चैव विद्ध्यनादी उभावपि (गी. १३।१९) याप्रमाणें अनादि कालापासून शिव-शक्ति हे दोन पदार्थ कां मानले जावेत ? ज्ञानेश्वर म्हणतात कीं ते तसे मानले जाण्याचें कारण काहीं असो, ते सांगत बसण्याच्या भानगडींत मी तूर्त पडत नाहीं. तर येथें मला त्यांच्या स्वरूपाचा अनुभव कसा आहे तेवढाच सांगावयाचा आहे. आणि त्याप्रमाणें बोलावयाचें म्हणजे, जगांत ओरड जरी त्यांच्या द्वैताची चालू असली व ती आणखी अनादिकालापासून जरी चालू असली तरी (जे अनादि एकपणे नांदती दोघे) स्वतः तीं उभयता मात्र तशींच अनादि-कालापासून आजपर्यंत अगदीं एकपणानें नांदत आहेत, असेंच म्हणावें

लागतें. कारण आपल्या अधिष्ठानावर तर तीं उभयतां अगदीं एकपणानें असतातच; पण सृष्टीची घडामोड हा जो त्यांचा रोजचा व्यवसाय आहे त्यांत देखील त्यांची वागणूक अगदीं एकपणाची असते. नाहीं म्हणावयास हा व्यवसाय तीं उभयता अनादिकालापासून या घटकेपर्यंत सतत सारखा करीत आलीं आहेत; पण त्यांत त्यांचें ऐक्य कधीं फुटलें आहे किंवा कोणत्याहि बाबतींत एकाचें तोंड पूर्वेस तर दुसऱ्याचें पश्चिमेस झालें आहे, असें आजपर्यंत कधीं कोणी पाहिलेलें नाहीं ॥ ८ ॥

असो तर सारांश शिवशक्ति या उभयतांच्या सत्तेचा एकपणा, त्यांची सारखीच दिव्यरूपता व सृष्टीच्या घडामोडींत त्या उभयतांची एक धोरणी वागणूक, एवढ्यावरून तरी निदान शिव-शक्ति हे दोन पदार्थ आहेत, असें काहीं म्हणतां येत नाहीं. तर ते दोन्हीं मिळून पदार्थ एक आहे असेंच मानावें लागतें. त्यांत भेद असा कोणत्याही प्रकारचा, कोणत्या कसल्याहि विचारवानाला, दाखवितां येणे कदापि शक्य नाहीं. अधिक काय ? पण—

भेदु लाजोन आवडी । एकरसीं देत बुडी ।
भोगणया ठाव काढी । द्वैताचा जेथे ॥ ९ ॥

अ० टी०—(भेदु) मूर्तिमंत भेद जरी शिव-शक्ति हीं दोन कीं एकच ? याविषयीं शोध करूं लागला व त्यांत त्यानें आपल्या कौशल्याची जरी पराकाष्ठा केली, तरी तो देखील (जेथे भोगणया द्वैताचा ठाव काढी) फार तर ज्या ठिकाणीं शिव शक्ति हीं भोग्य- भोक्तृ-रूपानें एकमेकाचा उपभोग घेतांना दिसतात तेथपर्यंत, म्हणजे त्यांच्या कार्यभूत सृष्टींत जो त्यांचा *विषयविषयीभाव सर्वत्र प्रतीत* होत असतो तेथपर्यंतच काय तो द्वैताचा, म्हणजे दोनपणाचा, ठाव-ठिकाण म्हणजे मागमूस, काढील व भोगापुरतें त्यांचें द्वैतच दिसतें असेंहि फार तर म्हणूं शकेल. परंतु त्यापुढें, म्हणजे शिव-शक्तिच्या स्वरूपांत, त्यांच्या कारणरूपांत, काहीं त्याला शिव-शक्तीच्या दोनपणाचें चिन्ह दिसूं शकत नाहीं व दाखवितां येत नाहीं. इतकेंच केवळ नव्हे, तर या कार्यरूप सृष्टीकडून त्यानें आपली दृष्टि वळवून तो तत्कारणभूत शिव-शक्तिकडे पाहूं लागला कीं, द्वैताचा

शोध बाजूलाच राहून, उलट भेदाला (लाजोन) आपल्या भेदपणाचीच लाज वाटूं लागते. कारण शिव-शक्तिच्या भोग्य-भोक्तृ-भावविषयक म्हणा किंवा त्यांच्या नामरूपविषयक म्हणा, कल्पनेच्या पोटीं भेदाचा जन्म झालेला आहे. अर्थात् नुस्ती कल्पना हें भेदाचें मूळ होय. आणि हें त्याचें कल्पनामूलकत्व त्याला, तो शिव-शक्तीकडे तोंड करून उभा राहिला असतां तात्काल दिसूं लागतें, आपो-आप दिसूं लागतें व चांगलें स्पष्ट दिसूं लागतें. तेव्हां, ज्याची कोणी आई ना बाप अशा एखाद्या अपविद्ध बालकाला जशी आपल्या अस्तित्वाची लाज वाटावी तशी या भेदालाहि आपल्या त्या काल्पनिक व अतएव निर्मूल अशा अस्तित्वाची, म्हणजे भेदपणाची, लाज ही वाटलीच पाहिजे. शिवाय भेद हा शिव-शक्तीच्या सन्मुख झाला असतां त्या उभयतांच्या ऐक्याचा जो आनन्द त्याला प्रत्यक्ष दिसूं लागतो त्याचा त्याला आणखी लोभहि पण सुटत असतो, व तोहि सुटलाच पाहिजे. कारण ज्याला सुखाचा, व त्यांतल्या त्यांत आणखी, सर्वथा दुःखसंपर्करहित अशा शिव-शक्तीच्या स्वरूप-भूत निर्मळ सुखाचा, लोभ सुटणार नाहीं असा जगांत कोण आहे? अर्थात् या दुःखरूप जगांत तसा कोणी असणें शक्यच नाहीं. आणि एकीकडे लाज व दुसरीकडे सुख, अशा स्थितींत सांपडल्यावर मग भेद झाला तरी तो करणार काय ? अर्थात् तो (आवडी एकरसीं देत बुडी) अत्यन्त आवडीनें शिव-शक्तीच्या आनन्दैकरसांत किंवा त्या दोघांच्या एकरसतेंत बुडी देऊन बसत असतो. म्हणजे आपल्या भेदपणावर तिलांजली देऊन, त्याच्या परित्यागपूर्वक त्या उभयतांच्या ऐक्यांत समाविष्ट होऊन तो त्यांच्याशीं समरस होत असतो.

अथवा, (भेदु) मूर्तिमंत भेद हा जरी शिव-शक्तीच्या द्वैताद्वैतविषयक शोधासाठीं म्हणून त्यांच्या सन्मुख झाला, तरी तो देखील (लाजोन आवडी) वर सांगितल्याप्रमाणें लज्जायमान होऊन व अत्यंत आवडीने शिव-शक्तीच्या (एकरसीं देत बुडी) ऐक्यानंदांत बुडी देऊन नाहींसा होतो; व तद्द्वारा म्हणजे आपल्या नाशाच्या द्वारा (भोगणया ठाव काढी द्वैताचा जेथें) शिव-शक्तीचें द्वैत हें नुस्तें भोगापुरतें म्हणजे दिसण्यापुरतें मात्र आहे, वस्तुगत्या नाहीं, हीच गोष्ट सिद्ध करून देत असतो, असाहि या ओवीचा अर्थ करतां येईल. ॥ ९ ॥

स्पष्टीकरण.

या दोन अर्थांपैकीं पहिला अर्थ जर स्वीकारला तर, भेददृष्टि जो जीव त्यालाच श्रीज्ञानेश्वर महाराजांनीं मूर्तिमंत भेद कल्पून त्याची भेददृष्टि निवारण करण्याच्या आद्योपान्त कार्यक्रमाचें एक लहानसें चित्र या ओवींत रेखाटलें आहे असेंहि दिसतें. तें असें कीं सृष्टीच्या मूळाकडे पाठमोहोरा होऊन पुढें दिसतें तेंच खरें मानणाऱ्या जीवाला सृष्टींत माणसें व वृक्ष-पाषाणादिक यांसारखे विजातीय भेद, माणसामाणसांत दिसणारे सजातीय भेद व प्रत्येक व्यक्तीच्या ठिकाणीं दृष्टोत्पत्तीस येणारे हस्तपादादिकांसारखे स्वगतभेद, असे तीन प्रकारचे असंख्य भेद दिसणारच; व ते जसे दिसतात तसेच वस्तुगत्या आहेत असें मानून वागणाऱ्या जीवाचीं अनेक बऱ्यावाईट कर्मांत प्रवृत्ति व त्याला तत्फलभूत अनेक प्रकारच्या सुखदुःखांची प्राप्ति, ही झालीच पाहिजे. कारण हे सर्व भेद खरे मानणें हाच जीवाचा स्वभावभूत अविवेक असून अनिष्टप्राप्ति हेंच त्याचें फल होय. परंतु पुढें पूर्वसुकृतानें म्हणा वा सत्संगतीमुळें म्हणा, आपण खरे मानलेले हे भेद वस्तुगत्या खरे आहेत काय ! असा एखादा प्रश्न जीवाच्या अंतःकरणांत उत्पन्न होऊन, त्याचा पुरता छडा काढण्याची बुद्धि-म्हणजे जिला शुभेच्छा किंवा आत्मभावभावना म्हणतात ती-जर जीवाच्या ठिकाणीं जागृत झाली, व त्याप्रमाणें, त्यानें आपली दृष्टि सृष्टीकडून वळवून ती जर सृष्टिच्या मूळाकडे लाविली, तर हे सर्व भेद, म्हणजे त्यांचें जीवानें खरें मानलेलें भेदरूपत्व, आपोआप मावळूं लागतें व ते सर्व भेद नुसते दिसण्यापुरते मात्र आहेत, वस्तुगत्या नव्हत, अशी त्याच्या मनाची खात्री होते; आणि जीवानें अशी आपल्या मनाची खात्री करून घेणें, याचेंच नांव विवेक होय. जसजसा हा विवेक हृदयांत दृढमूल होत जातो तसतशी, आपण या खोट्या भेदांना खरे मानल्याबद्दल, तदनुसार व्यवहारांत वागल्याबद्दल व तद्द्वारा नसतींच सुख दुःखें बळेंच आपल्यावर ओढून घेतल्याबद्दल, ज्याची त्यालाच अधिकाधिक लाज वाटूं लागते, व त्यामुळें तो, आपल्यास फसविणाऱ्या सृष्टीकडून परावृत्त होत असतो. या प्रकाराला वैराग्य म्हणतात; व हें वैराग्य जसजसें अंतःकरणांत बाणत जातें तशतशी, त्याच्या बरोबरच, सर्व भेदाभेदातीत होण्याची आवड, म्हणजे कामना, जीवाच्या ठिकाणीं उत्पन्न होऊन ती वाढीस

लागते व तिनें पराकाष्ठेस पोचणें, हीच मुमुक्षा होय. आणि याच तीन भावना जीवाला कर्म-उपासना-ज्ञानरूपी धर्मानुष्ठानांत म्हणा वा श्रवण-मनन-निदिध्यासनादि साधनानुष्ठानांत म्हणा, प्रवृत्त करणाऱ्या असल्यामुळें, तद्द्वारा तो, अगोदर जीवाचा शिव होऊन नंतर तदधिष्ठानभूत परमात्म्याशीं समरस होत असतो. एवंच या ओवींत सांगितलेल्या भेदानें शिव-शक्तीचें द्वैत नुस्तें दिसण्यापुरतें मात्र आहे असा निश्चय केल्यावर आपल्या भेदपणाला लाजून आवडीनें शिव-शक्तिच्या ऐक्यरसांत बुडी देण्याचें तात्पर्य हें अशा प्रकारचें आहे, असेंहि म्हणतां येतें.

आणि हें तात्पर्य लक्षांत घेऊनच बहुधा या ओवीच्या चवथ्या चरणाचा "अद्वैताचा जेथ" असाहि एक पाठ दिलेला कोठें कोठें आढळतो. आणि हा पाठ स्वीकारला असतां, ओवीचा पूर्वार्ध हा हेतु व तिचा उत्तरार्ध हें फल मानलें जाऊन, त्याप्रमाणें, भेदानें लाजून शिव-शक्तिच्या एकरसतेंत आवडीनें बुडी दिली असतां त्याला परमात्म्याच्या स्वरूपभूत अद्वितीय सुखाचा भोग घडत असतो, म्हणजे त्याला त्या सुखाची प्राप्ति होत असते, असा या ओवीचा अर्थ होतो, व त्यावरून वर दिलेलें तात्पर्य स्पष्ट दिसूं लागतें.

परंतु त्याबरोबरच येथें एवढी गोष्ट आणखीहि लक्षांत ठेविली पाहिजे कीं येथील विषयप्रतिपादनाच्या पूर्वापर संबंधाकडे पाहिलें असतां, शिव-शक्तीचें द्वैत प्रत्यक्ष दिसत असलें तरी वस्तुगत्या त्यांचें अद्वैत कसें आहे तो प्रकार श्रीज्ञानेश्वर येथें दाखवीत असून त्याचेंच दृढीकरण ते या ओवीनें करीत आहेत, असें दिसतें. साधकाला द्वैतांतून अद्वैतांत कसा प्रवेश करतां येतो, त्याला अद्वैताचा अनुभव कसा घडतो, हें सांगण्याकरितां श्रीज्ञानेश्वरांनीं ही ओवी लिहिली आहे, असें काहीं वाटत नाहीं. "आणि अद्वैताचा जेथ" हा पाठ फारसा प्रसिद्ध नसण्याचें कारणहि बहुधा हेंच असलें पाहिजे. यास्तव, वरील तात्पर्यार्थ गौण दृष्ट्या किंवा पर्यायानें स्वीकारण्यास जरी हरकत नसली व नाहीं, तरी पण तोच येथील प्रतिपाद्य विषय आहे असें समजून या दुसऱ्या पाठाच्या स्वीकारपूर्वक ओवीच्या मुख्यार्थानें त्याचें ग्रहण करणें मात्र बरोबर होईलसें वाटत नाहीं ॥९॥

असो तर सारांश, शिव व शक्ति हीं दोघेच नव्हत तर त्यांच्या दोनपणांत आणखी तत्संततिभूत चराचर विश्वाच्या असंख्यपणाची भर पडून सर्वत्र भेदांचा सुळसुळाट जरी दिसत असला, तरी ते सर्व भेद नुस्ते

दिसण्यापुरते मात्र आहेत, वस्तुगत्या नव्हत. कारण सृष्टिरचनेवरून अखिल चराचर विश्व हें शिव-शक्तिरूप ठरत असून, शिव-शक्ति या उभयतांचें अस्तित्व, त्यांचे स्वरूप व त्यांचा विषयविषयीभाव, यांपैकीं कोणत्याही बाजूनें पाहिलें तरी, शिव-शक्ति हे दोन पदार्थ आहेत असें काहीं म्हणतां येत नाहीं. तर जे शिव तीच शक्ति व जी शक्ति तेच शिव असे ते दोन्हीं मिळून पदार्थ एकच दिसतो; व तो तदधिष्ठानभूत जो परमात्मा तो होय. यास्तव, शिव-शक्ति व जगत् हे तिन्हीं पदार्थ परमात्मरूप आहेत, असें समजलें पाहिजे.

याप्रमाणें, शिव-शक्ति व तत्कार्यभूत जगत् यांच्या द्वैताद्वैताचा सामान्य-दृष्ट्या निर्णय ठरवून, श्रीज्ञानेश्वर आतां सृष्टीच्या व्यवहारांत जे विशेष भाव दिसतात त्यांवरून काय निष्पन्न होतें तें सांगतात.

(२) विशेष निरूपण.

जेणे देवें संपूर्ण देवी । जियेवीण काहीं ना तो गोसावी ।
किंबहुना एकोपजीवी । एकएकाची ॥ १० ॥

अ० टी०—(जेणे देवें संपूर्ण देवी) या स्थावर-जंगमात्मक सृष्टीच्या आंगीं सत्ता आहे, म्हणजे तिला अस्तित्व आहे, ती ज्ञानधर्मसंपन्न आहे, व तिच्या आंगीं सुखहि आहे, तस्मात् हे सत्तादि तिन्हीं धर्म सृष्टीच्या उपादान-कारणभूत शक्तीच्या आंगीं संपूर्णत्वानें असलेच पाहिजेत, एरव्हीं सृष्टींत हे धर्म कधींच दिसले नसते. कारण विहिरींत नसेल तें पोहोऱ्यांत कसें येणार ? अर्थात् शक्यच नाहीं. परंतु शक्तीची ही सच्चित्सुखपूर्णता तिच्या आंगची, म्हणजे तिच्या आंगीं स्वभावसिद्ध असणारी, अशी मात्र नाहीं. तर तिचे स्वामी, म्हणजे तिचे भर्ते व भोक्ते, असे जे सच्चित्सुख-रूप परमात्मा शिव त्यांच्याकडून तिला ती प्राप्त झाली आहे, व अतएव, शिवसंयोगवशात् शक्ति ही सच्चित्सुखपूर्ण होऊन तिनें ते आपले तिन्हीं धर्म सृष्टीच्या द्वारा प्रकट केले आहेत, असें समजलें पाहिजे.

त्याचप्रमाणें (जियेवीण काहीं ना तो गोसावी) शिवाकडे शक्तीचें स्वामित्व, तिचें भर्ते-भोक्तेपण, येण्यास त्यांचे जे सर्वकर्तृत्वादि गुण कारणी-भूत झाले आहेत, ते त्यांच्या आंगीं शक्तिसंयोगवशात् उत्पन्न झालेले दिसतात.

कारण अचल, अविकार्य, अक्रिय, असें जें शिवाचें निजरूप त्यांत सर्वकर्तृत्व कोठलें! तेथें कोणतीच क्रिया घडूं शकत नाहीं. कर्तेपणाची कल्पना टाकून देऊन कोणाला कोणत्याच क्रियेचा कर्ता होतां येत नाहीं; व त्या कल्पनेला आश्रय देऊन, तिचा अंगीकार करून, कर्ता होणें, हें कल्पनाशक्तिचें कार्य असल्यामुळें, शक्तीच्या साह्याखेरीज तें घडूं शकत नाहीं. म्हणून शिवाकडे जें शक्तीचें स्वामित्व आलें आहे त्याचें मूळकारण शक्ति आहे. म्हणजे शक्तीनें त्यांना सर्वकर्ते केलें आहे म्हणून ते शक्तीचे स्वामी झाले आहेत, व अतएव, जोंपर्यंत ते शक्तीशीं संयुक्त आहेत तोंपर्यंतच ते सर्वकर्ते आहेत व त्यांच्याकडे शक्तीचें स्वामित्वहि आहे. त्यांनीं तिचा संग सोडला कीं त्याबरोबरच त्यांचें सर्वकर्तृत्वहि गेलें व स्वामित्वहि गेलेंच म्हणून समजावें.

एवंच जोंपर्यंत शक्तीनें शिवाचे चरण धरले आहेत तोंपर्यंतच तिच्या ठिकाणीं पूर्णत्वाचे सौभाग्य आहे, एरव्हीं नाहीं; व तसेंच, जोंपर्यंत शिवांनीं शक्तीचें पाणीग्रहण केलेलें आहे तोंपर्यंतच त्यांच्या स्वामित्वाची शोभा आहे, एरव्हीं नाहीं.

नाहीं म्हणावयास, शिवाचें निजरूप असें जें शुद्धचेतन तें सर्वांचेच स्वामि असून त्याचें तें स्वामित्व स्वभावसिद्ध असल्यामुळें त्याच्या ठिकाणीं तें नेहमींच असतें. परंतु तें त्याचें स्वामित्व म्हणजे नुस्ते " टिक्याच्या धन्या " सारखें, अर्थात् असून नसल्यासारखेंच होय. कारण शुद्धचेतनाला आपल्या त्या स्वामित्वाची अमलबजावणी कांहीं करतां येत नाहीं. अथवा, पाहिजे असल्यास शुद्धचेतनाच्या स्वाभाविक निरपेक्षतेमुळें किंवा औदासिन्यामुळें त्याच्याकडून ती कधींच घडत नाहीं, असें म्हटलें तरी चालेल. पण कांहीं म्हटलें तरी फलितार्थ एकच; व तो हा कीं, शुद्धचेतन हें स्वतः कांहीं आपलें स्वामित्व गाजवूं शकत नाहीं, किंवा प्रकट करूं शकत नाहीं. तर तें प्रकट करण्यासाठीं त्याला अगोदर शिवत्व संपादावें लागतें. आणि त्याला शिवत्वाची प्राप्ति ही शक्तिसंयोगवशात् मात्र होऊं शकते व होत असते, एरव्हीं होत नाहीं. म्हणून शक्तिरहित असें जें शुद्धचेतन तें कोणाचेंहि ' गोसावी ' म्हणजे स्वामि असलें व नसलें सारखेंच म्हणावें लागतें. किंबहुना आपल्या शुद्ध स्थितींत चेतन हें कोणाचेंहि स्वामि नाहीं म्हटलें तरी चालेल.

शिव-शक्ति या दोघांचें नुस्तें स्वामित्व व पूर्णत्वच तेवढें परस्पराधीन आहे असें नव्हे, तर [किंबहुना एकोपजीवी एकएकाची] त्या उभयतांचे जीवनच मुळीं एकमेकावर अवलंबून असणारें असें आहे. कारण शिवाची स्वरूपभूत जी सत्ता ती त्यांनीं शक्तीला दिलेली असते म्हणून शक्ति ही आपल्या शक्तिपणानें चहूंकडे मिरवीत असते; व शक्तीनें आपलें क्रिया-सामर्थ्य शिवाला अर्पण केलें असतें म्हणून त्याच्या बळावर शिव हे मांश-रूपास आलेले असतात. शिवानीं आपली सत्ता जर शक्तीच्या स्वरूपांतून काढून घेतली तर उत्तर क्षणांत काहीं शक्तीचें अस्तित्व-नव्हे, तिचा मागमूस देखील-शिल्लक राहूं शकत नाहीं; व त्याचप्रमाणें शक्तीनें आपलें स्वरूपभूत क्रियासामर्थ्य शिवाच्या स्वरूपांतून काढून घेतलें कीं तात्काळ त्यांचें शिवत्व नष्ट होऊन तें कोठे कधीं होतें कीं नव्हतें, असें होईल. मग नुस्त्या आपल्या चिन्मात्र अशा रूपानें ते शेष राहात असतील तर खुशाल राहोत. पण त्या स्थितींत ते असतात कीं नसतात हें तरी कोणाला कसें समजावें ? कारण त्यांचें असणें-नसणें पाहाण्याला दुसरा तर तेथें कोणी नसतोच म्हणा, पण आपण आहोंत कीं नाहीं हें ज्याचें त्याला देखील काहीं कळत नसतें. तेव्हां त्या स्थितींत ते नसतात असें जरी म्हणतां न आलें तरी असतात असेंहि पण म्हणतां येत नाहीं. निदान मग शिव म्हणून कोठें कोणीहि नसतात असें खुशाल म्हणतां येईल. कारण नुस्त्या चिच्छेषांत शिवत्व कोठलें ? व तें नसल्यावर त्याला शिव कसें म्हणावयाचें ? अर्थात् म्हणतांच येत नाहीं. म्हणून शक्तिने शिवाला सोडलें कीं शिव नाहींसे झालेच, मग त्यांचें नुस्तें नांवसुद्धां शिल्लक राहात नाहीं व राहूं शकत नाहीं, असेंच मानणें प्राप्त आहे. एवंच शिव-शक्ति हीं दोघे अशा प्रकारचीं परस्परोपजीवी होत.

अथवा, (एकोपजीवी) शिव-शक्ति या दोघांच्याहि उपजीवनाचें म्हणजे निर्वाहाचें,—अर्थात् त्या दोघांनीहि जिवंत राहाण्याचें, साधन एकच असून तें परमात्म्याचें स्वरूपभूत ज्ञान किंवा तदंगभूत ज्ञानशक्ति हें होय; आणि त्या साधनाच्या बळावरच तीं उभयतां (एकएकाचि) एकमेकाच्या अस्तित्वास, म्हणजे त्यांनीं अस्तित्वांत राहण्यास, कारणीभूत होत असतात. अर्थात् परमात्म्याचें स्वरूपभूत ज्ञान किंवा तदंगभूत ज्ञान-शक्ति हें त्या दोघांचेंहि मुख्य जीवन असल्यामुळें, त्या उभयतांचा जन्म

होण्यास व पुढे त्यांनीं जिवंत राहण्यास, तें तर हवेंच, पण त्याखेरीज त्या कार्यासाठीं आणखी त्यांना एकमेकांच्या साह्याचीहि अपेक्षा असते. आणि, त्याप्रमाणें आपल्या त्या सहोपजीवनाच्या बळावर जेव्हां तीं उभयतां एकमेकाला जन्म देतात व जिवंत ठेवितात तेव्हां तीं दोघेंहि अस्तित्वांत येतात व राहात असतात असें समजलें पाहिजे ॥ १० ॥

या त्यांच्या सहोपजीवित्वामुळें व परस्परापेक्षित्वामुळें—

कैसा मेळु आला गोडिये । दोघे न माती जगीं इये ।
कीं परमाणु माजिही उवाये । मांडिली आहाति ॥११॥

अ० टी० —[कैसा मेळु आला गोडिये] शिव-शक्ति या उभयतांचा मेळ, ह्मणजे त्यांचे ऐक्य, कसें गोडीला आलें आहे, कसें सुखावह किंवा आनन्ददायक झालें आहे पाहा ! खरें बोलावयाचें म्हणजे त्यांच्या त्या ऐक्यानंदाचें स्वरूप शब्दानें काहीं सांगतां येत नाहीं, असेंच म्हणावें लागतें. कारण शब्द हा त्यांच्या त्या ऐक्याच्या पोटीं उत्पन्न झाला असल्यामुळें, नदीला जसें परत मुळाकडे वळतां येत नाहीं, त्याप्रमाणें शब्दालाहि त्या आपल्या मुळाकडे वळून त्याला विषय करतां येत नाहीं. अधिक काय, पण शब्दाला नुस्तें निमित्तमात्र पुढें करून तद्द्वारा सम्यक् अशा एकाद्या दृष्टांतानें शिव-शक्तीच्या ऐक्यावर शक्य तितका प्रकाश पाडूं म्हटलें तर तेंहि साध्य दिसत नाहीं. कारण तें करतांना नुस्तें "सागरः सागरोपमा" अशा प्रकारचें एखादें वाक्य झोंकून देण्याचा तर कांहीं उपयोग नाहींच. अर्थात् त्या उभयतांच्या ऐक्याच्या दृष्टान्तस्थानीं नियोजित करण्यासाठीं त्या दोघांहून भिन्न अशा दुसऱ्या कोणाचें तरी ऐक्य शोधून काढलें पाहिजे. तें कोठें कसें सांपडणार ? निदान या सृष्टींत तर तें काहीं सांपडणें शक्य नाहीं. कारण अखिल चराचर विश्व हें शिवशक्त्यात्मक व अतएव त्या उभयतांच्या ऐक्यरूप होय. तेव्हां त्या दोघांहून भिन्न असे कोणतेहि पदार्थ येथे कसे असणार ? व त्यांचे ऐक्य आपल्यास कसें दिसणार ? आणि सृष्टीच्या बाहेरून तें शोधून [illegible] तर कोठून आणावें ? कसें आणावें ! व कोणीं आणावें ? अर्थात् [illegible] ।च नाहीं. म्हणून शेवटीं असेंच म्हणावें लागतें कीं [illegible] ।चा तो विषय नव्हे, तो केवळ अनुभवाचा विषय [illegible]

द्वैत विसरून आपल्यासकट शिवशक्तीच्या ऐक्याचा जो 'अनुभवेवीण' अनुभव घेईल तोच त्याची अवीट अशी गोडी चाखील, तदितर कोणालाहि ती कळूं शकत नाहीं.

नाहीं म्हणावयास शाखाचंद्रन्यायानें, सृष्टिरचनेवरून त्या उभयतांच्या ऐक्याकडे नुस्तें बोट मात्र दाखवितां येतें; आणि त्याप्रमाणें पाहिलें असतां सकृद्दर्शनीं असा देखावा दिसतो कीं (दोघे न माती जगीं इये) शिव व शक्ति हीं दोघे अखिल जगांत माइनाशीं झालीं आहेत. एवढें थोरलें ब्रह्मांड हें! पण तें देखील या उभयतांना आपल्या ऐक्याच्या वैभवाची सांठवण करण्यास पुरेनासें झालें आहे!! व त्यामुळें एकंदर स्थावरजंगमात्मक सृष्टीला नख-शिखांत व्यापून हीं उभयतां आपल्या निजरूपानें 'दशांगुळें' उरलीं आहेत!!! आब्रह्मस्तंबपर्यंत पसरलेल्या लहान–मोठया असंख्य सृष्टपदार्थांपैकीं कोणत्याहि पदार्थाकडे पाहा, त्यांत या उभयतांची ओतप्रोत व्याप्ति ही आहेच. कारण त्यांपैकीं प्रत्येक पदार्थाचें अस्तित्व हें त्यांत शिवाच्या व्याप्तीचें चिन्ह असून त्याचें रूप म्हणजे आकार व त्याचें नांव म्हणजे संज्ञा हीं दोन त्यांत शक्तीच्या व्याप्तीचीं चिन्हें आहेत, असें शास्त्र सांगतें. पण तीं एकमेकांत मिसळून अशीं एकजीव झालेलीं आहेत कीं त्यांपैकीं एकाच्या व्याप्तीचें चिन्ह दुसऱ्याच्या व्याप्तीच्या चिन्हांतून वेगळें काहीं करतां येत नाहीं; व कां? तर कोणत्याहि पदार्थाच्या अस्तित्वाला सोडून नुस्तें त्याचें रूप व नांव पाहावयास जावें तर तें कोठेहि दिसत नाहीं व नाम-रूपाला सोडून नुस्तें त्याचें अस्तित्व तेवढें पाहूं म्हटलें तर त्याचाहि कोठे पत्ता लागत नाहीं. मिळून अशा प्रकारचीं हीं त्या उभयतांच्या व्याप्तीचीं चिन्हें सर्वत्र एकमेकांत मिसळून शिव-शक्तीच्या नितांत ऐक्याचीं दर्शक होत असतात. आणखी तर काय? पण (परमाणुमाजिही उवाये मांडिली आहाति) सृष्ट पदार्थांत पराकाष्ठेचा सूक्ष्म असा जो परमाणु त्यांत देखील या उभयतांच्या ऐक्याचा मांड अशाच उठावदार रीतीनें मांडला गेला आहे; व त्यामुळें अलंकाराच्या रूपांत सोन्याची शोभा जशी अधिक खुलून दिसत असते, तसें शिव-शक्तीच्या विश्वाकारतेंत त्यांच्या ऐक्याचें वैभव अत्यंत खुलून उठलें आहे॥ ११॥

शिवाय, सृष्टिनामक कार्याची जी घटना या उभयतांच्या हातानें होत असते त्यांत तर त्या दोघांचें ऐक्य विशेष स्पष्ट अशा रीतीनें निदर्शनास येतें. कारण—

जिहीं एक एकावीण । नकीजे तृणाचेंहि निर्माण ।
जिये दोघे जिवु प्राण । जिया दोघा ॥ १२ ॥

अ० टी०—(जिहीं एक एकावीण नकीजे तृणाचेंहि निर्माण) सृष्टींत आकाश, सूर्य, चंद्र, पृथ्वी, यासारखे ठळक पदार्थ तर असोत म्हणा, ते तर शिव व शक्ति हीं दोघे मिळून निर्माण करीतच असतात; पण तींत एखादी गवताची काडी जरी निर्माण करावयाची असली, तरी ती देखील, हीं उभयतां मिळून एकमेकाच्या साह्यानें निर्माण करीत असतात. तिला देखील या उभयतांचेहि हात एकसमयावच्छेदेंकरून लागतात तेव्हां ती अस्तित्वांत येत असते. शिवाला सोडून शक्ति किंवा शक्तिला सोडून शिव हे एकटे स्वतंत्रपणें काहीं ती निर्माण करीत नाहींत व करूं शकतहि पण नाहींत. कारण सृष्टीचे मुख्य घटक असे जे सत्ता (अस्तित्व) रूप व नांव हे तीन पदार्थ, त्यांपैकीं सत्ता ही शिवाच्या अधिकारांत असून रूप व नांव हे शक्तिच्या ताब्यांतले पदार्थ होत. तेव्हां शिवाला सृष्टींत एखादा रजःकणच कां निर्माण करावयाचा असेना, त्याला ते आपल्या अधिकारांतली सत्ता हवी तर देऊं शकतील व देतील; पण केव्हां ? तर त्यांच्या बरोबरच जेव्हां शक्तिहि त्याच्या नामरूपाची उभारणी करण्यासाठीं हात पुढें करील तेव्हां. एरव्हीं ते सत्ता देणार कोणाला ! त्याचप्रमाणें शक्ति ही हव्या त्या पदार्थाच्या नाम रूपाची उभारणी करूं शकते व करीत असते; पण शिव जर त्या नामरूपाला सत्ता देण्यास तयार असतील तर, व तर मात्र. एरव्हीं कशाच्या आधारावर तिनें आपल्या इष्ट पदार्थाच्या नामरूपाची रचना करावयाची ! एवंच, सृष्टिरचनेच्या कामीं याप्रमाणें जेव्हां एकसमयावच्छेदेंकरून शिव-शक्ति या उभयतांचेहि हात लागतात तेव्हां तिची रचना होत असते, त्यांपैकीं कोणीहि एक दुसऱ्याला सोडून स्वतंत्र रीत्या त्या कार्याची घटना काहीं करीत नाहीं व करूं शकत नाहीं. तेव्हां, अशा प्रकारचें त्या उभयतांचें. हें सहकार्य

त्यांच्या ऐक्याचेंच निदर्शक नव्हे काय ? अर्थात या सहकार्यापासून तर त्या दोघांच्या ऐक्यावर चांगलाच प्रकाश पडतो ही गोष्ट अगदीं उघड होय.

त्याखेरीज, (जिये दोघे जिवुप्राण जिया दोघा) शरीराचे सर्व व्यवहार सुरळित चालून त्याचें कुशल राहाण्यासाठीं जसें जीव व प्राण या दोन पदार्थांचें नेहमीं साहचर्य असावें लागतें, व तें असतें तोंपर्यंतच काय तें शरीराचें आहेपण व तद्वियोगीं त्याचें नाहींपण जसें आपल्यापैकीं प्रत्येकाच्या प्रत्यहि अनुभवास येत असतें, तसाच तज्ज्ञांचा हाहि अनुभव आहे कीं, शिव व शक्ति हीं दोघे अभिन्नपणानें एकत्र असतात तोंपर्यंतच सृष्टि दृष्टोत्पत्तीस येत असते व त्या उभयतांचा वियोग झाला असतां तिचा ग्रंथ आटोपून तिलाहि आपला गाशा गुंडाळावा लागतो. तस्मात् हीं उभयतां एकमेकांचीं 'जीव कीं प्राण'—म्हणजे शक्ति ही शिवाची जीव-प्राण व शिव हे शक्तीचे जीव-प्राण—होत. अर्थात् जीव व प्राण या दोन पदार्थांचें जसें ऐक्य आहे तसेंच शिव व शक्ति या दोघांचें ऐक्य आहे, असें समजलें पाहिजे.

अथवा, मातृ-पितृसंयोगजन्य गर्भस्थ जीवास जशी पितृभागापासून शुक्राची व मातृभागापासून शोणिताची प्राप्ति होऊन त्याचें धारण, पोषण होत असतें, तसें एकंदर चराचर सृष्टीला शिवाकडून जीवन व शक्तीकडून क्रियासामर्थ्य प्राप्त होऊन ती नांवारूपास येत असते. अतएव सृष्टीच्या जनकजननीभूत शिव-शक्ति या उभयतांपैकीं शिव हे शक्तीचे जीव व शक्ति हा शिवाचा प्राण आहे असा जरी या ओवीच्या उत्तरार्धाचा अर्थ केला तरी, जीव हा जसा प्राणाचा धर्मी असून प्राण हा जीवाचा धर्म आहे, तसे शिव हे शक्तीचे धर्मी व शक्ति हा शिवाचा अंगभूत धर्म, याप्रमाणें अंगांगीभावरूपानें त्या उभयतांचें ऐक्यच प्रतीत होतें ॥ १२ ॥

आतां मुळांत शिव-शक्तीचें ऐक्य असेल तर खुशाल असो, पण सृष्टींत तर एक चेतन व एक जड अशा द्विविध रूपानें त्या दोघांचें द्वैत स्पष्ट प्रतीत होण्याजोगें आहे, असें कदाचित् कोणास वाटेल. परंतु सृष्टीची घडामोड हा काहीं त्या उभयतांच्या जागृतींतील व्यवहार नव्हे. तर तें त्यांचें नुस्तें स्वप्न असून शक्तीच्या अघटित-घटना-पटुत्वाचा तो एक मासला मात्र आहे. कारण—

घरवाते मोटकीं दोघे । जैं गोसावी शेजे रिगे ।
तैं दंपत्यपणे जागे । स्वामिनी जे ॥ १३ ॥

अ० टी०—[मोटकीं] सर्वोत्तम, सर्वश्रेष्ठ, अशा या शिव–शक्ति नामक [दोघे घरवाते] दोघा घरवाल्यांपैकीं, अनंतकोटि ब्रह्मांडरूपी घराच्या स्वामि व स्वामिणी पैकीं, [गोसावी जैं शेजे रिगे] स्वामि म्हणजे शिव हे जेव्हां झोंपी जातात तेव्हां स्वामिणी म्हणजे शक्ति, ही देखील यद्यपि त्यांच्या बरोबरच झोंपी जात असते. कारण या उभयतांचा ऐक्यभाव किंवा अंगांगीभावरूपी संबंध असल्याकारणानें जी एकाची जागृति तीच दुसऱ्याची जागृति व जी एकाची झोंप तीच दुसऱ्याचीहि झोंप होय. तथापि [जे स्वामिनी तैं दंपत्यपणे जागे] आपण निजलों असतां जसें आपलें मन [स्वप्नांत] जागें राहातें आणि आपणच आपला पति व आपणच आपली पत्नि अशा प्रकारचा दांपत्यभाव स्वीकारून दांपत्यपणाचे सर्व व्यवहार करीत असतें, तशी शक्ति ही शिवाबरोबर आपल्या विद्यारूपानें मात्र निजते व अविद्यारूपानें जागी राहाते; आणि जीवरूपानें आपणच शिव व प्राणरूपानें आपणच शक्ति अशा प्रकारचा दांपत्यभाव स्वीकारून चराचर सृष्टीला जन्म देत असते. तस्मात् सृष्टीची उत्पत्ति म्हणजे वस्तुगत्या शिव व शक्ति या उभयतांनीं स्वप्नावस्थेंत स्थावर–जंगमात्मक अशा अनेकविध सृष्टिरूपानें नुस्तें दिसूं लागणें मात्र होय, त्यांनीं खरोखर तसें होणें नव्हे; व अतएव, स्वप्नावस्थेंत आपण आपल्यास एक पति व एक पत्नि अशा दोन रूपानें जरी पाहिलेलें असलें तरी त्या अवस्थेंत आपण एकाचे दोन झालों होतों, हें जसें म्हणतां येत नाहीं, तसेंच सृष्टींत शिव-शक्ति हीं चेतन व जड अशा निरनिराळ्या दोन रूपानें जरी प्रत्ययास येत असलीं तरी तीं तशीं द्विविध झालेलीं असतात असें काहीं मानतां येत नाहीं. तर तीं जशीं मुळांत दोन्हीं मिळून एक असतात तशींच त्यांनीं आपल्या स्वप्नावस्थेंत परस्परविभिन्न असा दोनपणा किंवा अनेकपणा स्वीकारला तरी स्वरूपतः जशीचीं तशीं, अर्थात् एकचीं एक असतात असेंच मानलें पाहिजे ॥ १३ ॥

स्पष्टीकरण.

या विवेचनांतील मुख्य तात्पर्य असें आहे कीं शिवाच्या जाग्रदावस्थेंत म्हणजे त्यांना स्वस्वरूपाची पूर्ण जाणीव असते तेव्हां, सृष्टीचा नुस्ता मागमूस-सुद्धां कोठे दिसत नाहीं. तर तिचा जो प्रत्यय येतो तो शिवाच्या निद्रावस्थेंत, म्हणजे जेव्हां त्यांना स्वस्वरूपाची विस्मृति असते तेव्हां, येत असतो. तस्मात् सृष्टीचा प्रत्यय म्हणजे वस्तुतः केवळ स्वप्नावस्थेंतील प्रत्ययासारखा नुस्ता प्रत्यय किंवा आभास मात्र होय.

आतां या ओवींतील नुस्त्या शब्दाकडे पाहून जर तिचा अर्थ केला तर तो असाहि करतां येईल कीं, (घरवाते मोटकीं दोघे) या अनंतकोटि ब्रह्मांडरूपी घराचीं मालक अशीं जीं सर्वश्रेष्ठ शिव-शक्ति त्या दोघांपैकीं शिव हे स्वभावतः सर्व कर्मधर्मसंबंधरहित, व अतएव उदासीन, असे असल्यामुळें उजेड जसा आंधाराकडे कधीं पाहात नाहीं व त्याला ओळखीत नाहीं, तसे ते कधीं शक्तीकडे नुसे पाहातसुद्धां नाहींत; व म्हणुनच तिला ओळखीतहि पण नाहींत. आणि ब्रह्मांडाची रचना तर शिवाच्या साह्याखेरीज होणें शक्य नाहीं, म्हणून शक्तीनें शिवाला भेटून त्यांच्याकडून सृष्टि-रचनेची काहीं संगति लावून घ्यावी तर तेथें भेट कसली ? आंधाराला जसें उजेडापुढें नुसतें तोंड देखील काढतां येत नाहीं, तशी शक्तीची शिवापुढें जाऊन उभे राहण्याची सुद्धां प्राज्ञा नाहीं. मिळून अशा प्रकारचें हें ब्रह्मांडरूपी घराच्या स्वामि व स्वामिनीचें जोडपें होय. तेव्हां अशा या बहुतेक परस्पर अपरिचित जोडप्यापासून पुढें सृष्टिरूपी प्रपंचाचा विस्तार कसा व्हावा ? पण तो तर झालाच पाहिजे. कारण शिवाला जरी त्याची जरूर नसली तरी, एक तर स्त्रीस्वभावानुसार तो शक्तीच्या आवडीचा विषय, व दुसरें, तिचें अघटित-घटना-चातुर्य दाखविण्याचें क्षेत्रहि पण तेंच असल्यामुळें तिला त्याचें अत्यंत अगत्य असतें. म्हणून निरुपायानें (जैं गोसावी शेजे रिगे) जेव्हां यजमान, अर्थात् शिव झोंपी जातात, म्हणजे निद्रितवत् निर्व्यापार स्थितींत असतात (तैं दंपत्यपणें जागे स्वामिनी जे) तेव्हां या ब्रह्मांडरूपी घराची मालकीण जी शक्ति ती दंपत्यभावानें म्हणजे आपण शिवाची पत्नि अशा अभिमानानें जागी राहून, जशा इतर स्त्रिया आपआपल्या पतींच्या अस्तित्वनिश्चयावर सौभाग्यवायनदानादि क्रिया एकट्यानें

करीत असतात तशी ती केवळ शिवाच्या सत्ताबळावर एकंदर चराचर सृष्टीची घटना एकटी करीत असते.

परंतु हा अर्थ स्वीकारण्यांत दोन अडचणी दिसतात : पहिली अडचण ही कीं, या अर्थावरून सृष्टिरचनेचा एकंदर सर्वभार शक्तिच्या माथीं असून त्या रचनेची सर्वकर्ताधर्ती एकटी शक्ति आहे. शिव त्या रचनेंत इकडची काडी उचलून तिकडे सुद्धां ठेवीत नाहींत, किंबहुना, तिला हातसुद्धां लावीत नाहींत, उलट, शक्ति ती रचना करीत असतां हे ब्रह्मांडाचे नायक म्हणविणारे खुशाल झोंप काढीत असतात, असा या ओवीचा भाव स्पष्ट दिसतो, व त्यापासून, या पूर्वीच्या बाराव्या ओवींत 'जिहीं एकएकावीण। न कीजे तृणाचेंहि निर्माण' असें जें श्रीज्ञानेश्वरांनीं विधान केलें आहे त्याला बाध येईलसें वाटतें; आणि दुसरी अडचण ही कीं, या अर्थावरून, सृष्टिरचनेचा व्यवहार हा शिवाच्या निद्रावस्थेंत पण शक्तिच्या जाग्रदावस्थेंत घडतो असें प्रतीत होत असून या पुढच्या चवदाव्याच ओवींत, 'जया दोघामाजीं येखादें, विपायें उमजलें होय निदे, तरी घरवात गिळोन नुसधे, काहीं ना करी,' म्हणजे या दोघांपैकीं कोणी एक जरी जागें झालें तरी तें सृष्टि साफ नाहींशी करून टाकीत असतें, असें श्रीज्ञानेश्वर सांगत आहेत, व त्यावरून तर या दोघांपैकीं कोणाच्याहि जागृतींत सृष्टीची रचना कदापि होऊं शकत नाहीं, इतकेंच केवळ नव्हे, तर झालेली सृष्टीची रचना उधळली मात्र जात असते, असें स्पष्ट दिसतें. तेव्हां या विरोधाचा परिहार कसा करावयाचा? शिवाय या ओवींतील 'दंपत्यपणें' या पदाचा सरळ अर्थ म्हटला म्हणजे दोनपणानें किंवा पती व पत्नि या दोन्हीं भावांच्या स्वीकारपूर्वक, असा दिसतो; पण येथें त्याचा अर्थ नुसत्या पत्नित्वाच्या अभिमानपूर्वक असा करणें प्राप्त झालें आहे. तेव्हां तो कितपत ग्राह्य होईल? हाहि एक प्रश्नच आहे.

आमच्या समजुतीप्रमाणें, शिव व शक्ति हीं दोन्हीं मिळून वस्तु एक आहे असें श्रीज्ञानेश्वरांचें स्पष्ट मत असून तेंच ते येथें आरंभापासून या ओवीपर्यंत व पुढेंहि प्रतिपादित आहेत. तस्मात् या ओवींत 'जे गोसावी शेजे रिगे' या वाक्यानें ते जो शिवाच्या निद्रेचा उल्लेख करीत आहेत त्यांतच त्यांनीं, शिवाची अंगभूत अशी जी विद्यारूपिणी परामर्शनि संज्ञित शक्ति, तिच्याहि निद्रेचा अंतर्भाव मानणें स्वाभाविक होय; व अतएव,

पुढें जी शक्ति जागत असते असें ते सांगत आहेत ती या पराप्रकृतीचेंच अपर-रूप अशी जी अविद्यारूपिणि अपराप्रकृति ती असली पाहिजे असें वाटतें. कारण ही अपराप्रकृतीच झोंपी गेलेल्या शिवाला आपल्या अविद्यारूपांत गुरफटून त्याच्या स्वरूपभूत चेतनाच्या बळावर आपण जीवरूपानें पति बनते, तीच जीवाच्या अंगभूत प्राणशक्तिच्या रूपानें पत्नि बनते, व याप्रमाणें, दोन भाव, म्हणजे दांपत्यभाव स्वीकारून तीच पुढें त्या दंपतीच्या पोटीं अखिल चराचर सृष्टिची उत्पत्ति करीत असते. तस्मात् दंपत्यपणें जागणाऱ्या ज्या स्वामिनीचा श्रीज्ञानेश्वर या ओवींत उल्लेख करीत आहेत ती ही अपराप्रकृतीच होय. एवंच, थोडक्यांत सांगावयाचें म्हणजे, शिव व शक्ति या उभयतांच्या पर व अपर अशा दोन्हीं रूपांना अनुलक्षून श्रीज्ञानेश्वरांनीं ही ओवी लिहिली आहे; व अतएव, ही गोष्ट लक्षांत ठेवून जर या ओवीचा अर्थ (आम्हीं वर केला आहे तसा किंवा तशा प्रकारचा) केला तर मात्र वर दाखविलेल्या अडचणी दूर होऊन पूर्वापर ग्रंथाची संगती नीट लागेल, एऱ्हवीं लागणार नाहीं, असें वाटतें ॥ १३ ॥

आतां सृष्टि हें शिव-शक्ति या उभयतांचें स्वप्न मात्र आहे,तो काहीं खरा पदार्थ नव्हे, हें कशावरून ? या प्रश्नाचें उत्तर श्रीज्ञानेश्वर पर्यायानें असें देत आहेत कीं—

जया दोघांमाजीं येखादें । विपाये उमजलें होय निदे ।
तरी घरवात गिळोन नुसधें । काहीं ना करी ॥ १४ ॥

अ० टी०—(जया दोघांमाजी येखादें) शिव व शक्ति या दोघांपैकीं कोणीहि एक, मग ते शिव असोत वा शक्ति असो, (विपाये) कदाचित् किंवा क्वचित् (उमजलें होय निदे) आपल्या निद्रेच्या परित्यागपूर्वक जागें झालें तर तें आपल्याबरोबर दुसऱ्यालाहि जागें करितें, व याप्रमाणें (तरी) तीं उभयतां जागीं झालीं असतां (घरवात गिळोन) अखिल चराचर विश्वाला गिळून टाकून, म्हणजे त्याला जेथल्या तेथें तात्काळ मावळावयास लावून किंवा साफ नाहींसें करून, (नुसधे काहीं ना करी) विश्व या नांवाचा कोणी पदार्थ कधीं कोठे होता कीं नव्हता असें करून टाकीत असतात. त्याचा नुस्ता मागमूस सुद्धां शिल्लक ठेवीत नाहींत. अर्थात् आपण

जागे झालों असतां, स्वप्नांतलीं पुरें, नगरें व पट्टणें, तेथील प्रासाद, मंदिरें व गोपुरें, व त्यांच्या भोवतालचीं वनें, उपवनें व अरण्यें, हीं सर्व जशीं उत्तरक्षणांत नाहींशीं होतात, किंबहुना आपण पुरतें जागे होण्याच्या पूर्वक्षणांतच ते सर्व पदार्थ जसे जेथल्या तेथें मावळून जात असतात, त्याप्रमाणें—अगदीं तंतोतंत त्याच रीतीनें—शिव-शक्ति हीं जागृत झालीं असतां, एकंदर चराचर सृष्टि ही जेथल्या तेथें तात्काळ मावळून जात असते, उत्तर क्षणांत काहीं तिचा मागमूस कोठे दृष्टोत्पत्तीस येत नाहीं. आणि श्रुतीचें सांगणें व तज्ज्ञांचा अनुभव हा ज्या अर्थी अशा प्रकारचा आहे त्या अर्थी यथार्थ ज्ञानानें बाधित होणारें व अतएव अतद्रूपप्रतिष्ठ असें मिथ्याज्ञानरूपी विपर्ययाचें किंवा स्वप्नाचें लक्षण, हें जसें आपल्या स्वप्नसृष्टीवर घटतें तसेंच तें आपल्यास प्रत्यक्ष दिसणाऱ्या एकंदर चराचर सृष्टीवरहि घटतें, ही गोष्ट उघड होय. म्हणून, अखिल चराचर विश्व हा शिव व शक्ति या उभयतांच्या स्वप्नाचा नुस्ता देखावा मात्र आहे, दुसरें काहीं नाहीं, असेंच मानणें प्राप्त आहे ॥ १४ ॥

स्पष्टीकरण.

या दोन (१३।१४) ओव्यांत, शिव व शक्ति या उभयतांच्या निजण्या-जागण्याचें व तसेंच त्यांच्या स्वरूपांत सृष्टीच्या उदयास्ताचें जें निरूपण श्रीज्ञानेश्वरांनीं केलें आहे, त्यासंबंधानें येथें इतका खुलासा आणखीहि करून ठेविणें इष्ट वाटतें कीं, शिवानीं आपल्या कोणत्याहि एक किंवा अनेक अंशापुरतें शिवभावास विसरून जीवभावाचा अंगीकार करणें, हें शिवाचें (तेवढ्या अंशापुरतें) निजणें असून शक्तीनें आपल्या विद्यारूपत्वाच्या आच्छादनपूर्वक अविद्यारूपानें प्रादुर्भूत होणें, हें शक्तीचें निजणें होय. शिव व शक्ति हीं दोघे जरी, पूर्वीं सांगितल्याप्रमाणें परस्पराधीन आहेत, तरी पण त्यांतल्या त्यांत एक विशेष असा आहे कीं, शक्ति ही सर्वस्वी शिवाधीन आहे, म्हणजे तिचें अस्तित्वच मुळीं शिवाधीन आहे, व शिवाचें शिवत्व म्हणजे द्रष्टेपण किंवा भोक्तेपण मात्र शक्तीच्या आधीन असून अस्तित्व स्वतंत्र आहे. यामुळें, शिव हे स्वस्वरूपाच्या विस्मृतिरूपानें निजावयास लागले कीं त्यांच्या मागोमाग शक्तीलाहि अविद्येचें पांघरूण घेऊन निजावें लागतें; व याप्रमाणें, तीं दोघेहि निजलीं

असतां शिवाच्या स्वरूपांत जगाचा उदय होत असतो—म्हणजे शिवाला आपल्याच ठिकाणीं जगद्भान होऊं लागतें—ते जगद्रूपी स्वप्न पाहूं लागतात-व शक्ति ही निजल्या निजल्या अविद्यारूपानें द्रष्टा-दर्शन-दृश्यात्मक जगदाकारता धारण करून त्यांना तें (स्वप्न) दाखवीत असते. अर्थात् शिवाला जें जगद्भान होतें त्याचें मुख्य कारण शिवाचीच निद्रा होय. ते स्वतः निजून शक्तीलाहि निजावयास लावितात, म्हणून त्यांना जगद्रूपी स्वप्न पाहावें लागत असतें. आणि जगाच्या प्रादुर्भावास अनुकूल अशी परिस्थिति दाखवितांना या पूर्वीच्या १३व्या ओवींत श्रीज्ञानेश्वरांनीं जो एकट्या शिवाच्याच निद्रेचा तेवढा उल्लेख करून त्यांच्या निद्रेंत शक्तीच्या निद्रेचा अंतर्भाव मानला आहे, त्याचें कारण हें होय; आणि त्या परिस्थितींत शक्ति देखील जरी निजलेलीच असते तरी पण निजल्या निजल्या ती आपल्या अविद्यारूपानें शिवाला जगद्रूपी स्वप्न दाखविण्याचा कारभारहि करीत असते, म्हणून ती अविद्यारूपाने जागत असते, असें ते सांगत आहेत इतकेंच. एवंच शिवांनीं जीवभावास व शक्तीने अविद्यारूपास प्राप्त होऊन आपल्या स्वरूपांत सृष्टीचा प्रादुर्भाव होण्यास अनुकूल अशी परिस्थिति उत्पन्न करणें हें शिव-शक्तींचें निजणें असून रज्जूवरील सर्पासारखें चराचर सृष्टीनें त्यांच्या स्वरूपांत दिसूं लागणें हा तिचा उदय होय.

आणि "ममैवांशो जीवलोके" (गीता १५।७) या भगवद्वचनाप्रमाणें शिवाचा अंशभूत जो जीव, त्याला स्वस्वरूपाचें स्मरण होणें, म्हणजे आपल्या शिवपणाचा अनुभव घडणें, त्याच्या ठिकाणीं "शिवोऽहम्" या भावनेचा प्रादुर्भाव होणें, ही शिवाची जागृति असून जीवावरील अविद्याजनित [illegible]च्या निवारणपूर्वक शिवाच्या जागृतीस अनुकूल अशी परिस्थिति उत्पन्न करणे, अर्थात् अविद्येच्या निवृत्तिपूर्वक जीवाच्या ठिकाणीं विद्येचा प्रादुर्भाव होणे, ही शक्तीची जागृति होय. आणि शिवरूपांत सृष्टीचा उदय होण्यास जशी शिवाची निद्रा मुख्यत्वेंकरून कारणीभूत होत असते तसेंच त्यांत सृष्टीचा अस्त घडवून आणण्याच्या कामींहि यद्यपि शिवाच्या जागृतीचेंच प्रामुख्य आहे, शक्तिच्या जागृतीचें नव्हे. कारण 'घरवात गिळोन नुसधे काहीं ना करी' अशा प्रकारचा जो सृष्टीचा अस्त श्रीज्ञानेश्वर सांगत आहेत तो शिवाच्या जागृतीनेंच

घडत असतो व घडूं शकतो, शक्ति कितीहि जागी झाली तरी ती एकटी सृष्टीच्या अस्ताला ' काहीं ना करी ' या मर्यादेपर्यंत काहीं पोंचवूं शकत नाहीं. तथापि व्यवहारतः शिवाच्या जागृतीचे दोन प्रकार दिसतात : (१) ईशकृपेनें, किंवा हवें तर पूर्वार्जित पुण्यसंचयाच्या बलानें म्हणा, शुक्राचार्यादिकांसारख्या किंवा निवृत्तिनाथ-ज्ञानेश्वरासारख्या स्वर्गीय जीवांच्या ठिकाणीं देहोत्पत्तीस येणारा जन्मसिद्ध किंवा उपजत असा सदसद्वस्तुविवेक व तसेंच तीव्रतम ज्ञानवैराग्य यांच्या द्वारा शिवानीं स्वतःच खडबडून जागे होणें, हा एक प्रकार; आणि (२) शक्ति-मर्यादेंतील कर्म-उपासनादि साधनांच्या अनुष्ठानद्वारा अगोदर शक्तीनें जागृत होऊन नंतर तिनें विवेक-वैराग्यादिद्वारा शिवाला जागृत करून देणें, हा दुसरा प्रकार होय. या दोन मार्गांपैकीं कोणत्याहि मार्गानें जरी शिवाच्या जागृतीचा लाभ झाला तरी तिला " आत्मनापूरितं सर्वं महाकल्पांबुना यथा " किंवा " वासुदेवः सर्वमिति " अर्थात् "तुका म्हणे जें जें भेटे तें तें वाटे मी ऐसा " असें सर्वात्मभावाचें स्वरूप प्राप्त होऊन, त्यापासून "उत्थितेसच्चिदानन्दे नाहं न त्वं न वै जगत् " या उक्ति-प्रमाणें जीवाच्या मी–तूपणासकट त्याचें जगद्भान साफ नाहींसें होणें व पुनः त्याला त्यांपैकीं कशाचीहि नुसती आठवणसुद्धां न येणें, अशा प्रकारचें जें सृष्टि निरासाचें कार्य साधावयाचें तें सारखेंच साधत असतें. आणि हा विशेष दाखविण्याकरितांच बहुधा सृष्टीचा अस्त कसा होतो तो सांगतांना श्रीज्ञानेश्वरांनीं या ओवींत विकल्परूपानें शिव व शक्ति या दोघांच्याहि जागृतीकडे त्या कार्याची साधनता दाखविली आहे असें वाटतें.

---

१. वैराग्याचे (१) ज्ञानवैराग्य व (२) निर्वेद–वैराग्य असे दोन प्रकार आहेत. मंजलमनानें शास्त्राचार्योपदेशाला अनुसरून केलेल्या सदसद्वस्तुविवेकाच्या द्वारा जीवाच्या अंतःकरणांत बाणणारें सृष्टिविषयक हेयोपादेयशून्यतारूप विषय-वैतृष्ण्य, हें ज्ञानवैराग्य असून त्रिविध तापांच्या जाचामुळें अंतःकरणांत उत्पन्न होणारें विषय-वैतृष्ण्य हें निर्वेद–वैराग्य होय. यद्यदि निर्वेदाचें पर्यवसान वैराग्यांत होण्यासाठीं देखील सदसद्वस्तुविवेक हा लागतोच. नाहींपेक्षां निर्वेद असह्य होऊन तो जीवाला आत्महत्या करावयास लावीत असतो, असा पाश्चात्यांचा अनुभव आहे व तो अलीकडे भरतखंडांतहि येऊं लागला आहेच. तथापि या वैराग्याचें मूळ निर्वेदांत असतें, म्हणून त्याला निर्वेद–वैराग्य म्हणतात.

एरव्हीं या पूर्वींच्या १३ व्या ओवींत सृष्टीच्या उदयाची हेतुता जशी त्यांनीं एकट्या शिवाच्या निद्रेकडे दाखविली आहे, तशीच त्यांनीं या ओवींत तिच्या अस्ताची हेतुताहि जरी एकट्या शिवाच्याच जागृतीकडे दाखविली असती तरी काम चाललें असतें. असो.

परंतु शिव-शक्तीची निद्रा व त्यांच्या स्वरूपांत प्रवाहरूपानें सृष्टीचा उदय, हा प्रकार जसा नेहमीं दृग्गोचर होणारा आहे तशी मात्र त्या उभयतांची जागृति व तत्फलभूत सृष्टीचा निरास कोठे दिसणार नाहीं. कारण तो ' विपायें ' म्हणजे कदाचित् किंवा क्वचित् घडणारा प्रकार होय; व "मनुष्याणां सहस्रेषु कश्चिद्यतति सिद्धये । यततामपि सिद्धानां कश्चिन्मांवेत्ति तत्त्वतः " असें भगवान् श्रीकृष्णहि गीतेंत (७।३) त्याचें क्वाचित्क्यच सांगत आहेत[1].

एवंच एकंदर चराचर सृष्टि ही शिव-शक्तीच्या निद्रावस्थेंत मात्र त्यांच्या स्वरूपांत दृष्टोत्पत्तीस येणारी व तीं उभयतां जागलीं असतां साफ नाहींशी होणारी अशी आहे. तस्मात् सृष्टि म्हणजे वस्तुगत्या त्या उभयतांचें स्वप्न मात्र होय ॥ १४ ॥

त्याखेरीज शिव-शक्ति जागृत झालीं असतां नुस्ती त्यांच्या स्वप्नरूप सृष्टीच तेवढी नाहींशीं होते असें नव्हे; तर आपण जागे झालों असतां आपल्या स्वप्नाबरोबरच, तें आपल्यास दाखविणाऱ्या मनाचें अघटित-घटना-पाटव व आपण स्वीकारलेलें स्वप्नाचें द्रष्टेपण हीं दोन्हीं जशीं आपोआप जात असतात, तद्वत् शिव–शक्तीच्या सृष्टिरूपी स्वप्नाबरोबर—

दोहो अंगाची आटणी । गिळीत आहाति एकपणी ।
जाली भेदाची वाहनी । अघाघी जियें ॥ १५ ॥

---

१ हें या प्रकाराचें क्वाचित्क्य आमच्यापैकीं काहीं सांप्रदायिकांना पटणार नाहींसें वाटतें. मग त्याचें प्रतिपादन करणारे ज्ञानेश्वर असोत कीं श्रीकृष्ण असोत. कारण हल्लीं प्रचलित असलेल्या काहीं सांप्रदायांत 'वाङ्मयावांचून अतींद्रिय सुख व ज्ञान भोगणारे(?) लक्षावधी लोक आहेत' व तसेंच त्या सांप्रदायाचे मठ 'अनंत जीवांना आपल्या शीतल छायेखालीं अक्षय व शाश्वत (?) असा आत्मसुखाचा अनुभव देत आहेत ' असा त्या सांप्रदायिकांचा दृढ विश्वास असल्याचें दिसतें.—धर्म-जागृति नांवाच्या मासिकाच्या पहिल्या वर्षाचा दुसरा अंक पाहा.

विषय व एक विषयी अशा दोनच भावांचा प्रत्यय येत असून त्या दोन भावांच्या अर्धार्ध भागांनीं अखिल चराचर सृष्टि व्याप्त आहे, असें मानण्यास हरकत नाहीं, हें उघड होय. परंतु त्या दोहोंत विषय कोण व विषयी कोण ? म्हणजे शिव विषय व शक्ति विषयी कीं शक्ति विषय व शिव विषयी ? या प्रश्नाचा जर विचार केला तर त्या संबंधानें मात्र कांहीं निश्चय करतां येत नाहीं ॥ १५ ॥

कारण—

विषो एक एकाची जिये । एकमेकाचे विषयी इये ।
जिये दोघे सुखिये । जिया दोघे ॥ १६ ॥

अ० टी०—(विषो एक एकाची जिये । एकमेकाचे विषयी इये) जगांत देह-गेह-स्त्री-धन-पुत्रादि बाह्य पदार्थांचा जो प्रत्यय येतो तो वस्तुगत्या शक्तिच्या कार्यभूत पदार्थांचा व अतएव शक्तिच्या स्वरूपाचा प्रत्यय असल्यामुळें त्यांत शिव हे शक्तिचे विषयी व शक्ति ही शिवाचा विषय झालेली दिसते;पण त्याच्या उलट,'जीवोऽहम्' किंवा शिवोऽहम्' असा जो अहंविषयक म्हणजे प्रत्यक्चेतनविषयक प्रत्यय येतो तो वस्तुतः शिवाच्या स्वरूपाचा प्रत्यय असून त्यांत शक्ति ही शिवाची विषयी व शिव हे तिचा विषय होत असतात. मिळून याप्रमाणें, शिव-शक्ति हीं दोघेहि एकमेकाचे विषय व एकमेकाचे विषयी होत. आणि तशींच (जिये दोघे सुखिये जिया दोघे) हीं उभयतां एकमेकाच्या दर्शनानें म्हणा, उपभोगानें म्हणा वा एकमेकाच्या भोगद्वारा प्राप्त होणाऱ्या स्वस्वरूपभूत सुखानें म्हणा, सारखींच सुखावलेलीं, म्हणजे, समाधान पावलेलीं किंवा तृप्त झालेलींहि पण असतात. एवंच या सृष्टिरूपी भेदप्रवाहांत सर्वत्र दृष्टोत्पत्तीस येणारा जो विषय-विषयी-भाव तो शिव व शक्ति या दोघांच्याहि ठिकाणीं सारखाच असून तद्वारा स्वात्मानंदाची प्राप्तीहि पण त्या दोघांना सारखीच होत असते ॥ १६ ॥

तेव्हां—

स्त्री पुरुष नामभेदे । शिवपण एकले नांदे ।
जग सगळे अघाघे । पणे जिहीं ॥ १७ ॥

अ० टी०—(जग सगळे अघाघेपणें जिहीं) अखिल चराचर विश्वांत

अ० टी०:—(दोहो आंगाची आटणी) शक्तीचें आंग म्हणजे तिचें शक्तित्व, अर्थात् जगत्कर्तृत्व किंवा जगज्जननित्व व शिवाचें आंग म्हणजे त्याचें शिवत्व अर्थात् त्यांनीं स्वीकारलेलें जगाचें द्रष्टेपण किंवा जगदीशत्व या दोन्हीं आंगांची आटणी म्हणजे त्यांचा संकोच होऊन, किंवा दोन धातु मुशींत घालून आटविल्या असतां जसा त्यांचा दोनपणा नष्ट होतो तसा या उभयतांचा दोनपणा नाहींसा होऊन (गिवसीत आहाति एकपणीं) त्यांचें स्वभावसिद्ध ऐक्य तेवढें शिल्लक राहात असतें, किंवा त्यांना त्यांच्या अधिष्ठानभूत एकपणाची प्राप्ति होत असते. अर्थात् तीं दोघेहि आपल्या अधिष्ठानभूत परमात्म्याच्या स्वरूपांत एकवटत असतात. शिव-शक्ति रूपानें शिल्लक राहात नाहींत, म्हणजे तशा द्विविध रूपानें पृथक् प्रत्यास येत नाहींत. एवंच शिव-शक्तीच्या आविर्भाव–तिरोभावाचें व तसेंच त्यांच्या विश्वनामक विविधाकारतेच्या उदयास्ताचें स्वरूप, थोडक्यांत सांगावयाचें म्हणजे, अगोदर एक होतें मध्यंतरीं त्या एकाचे दोन दिसले व त्या दोहोंचे अनेकहि भासले, आणि शेवटीं ती अनेकविधता व द्विविधता जेथल्या तेथें मावळून पुनः एकचे एक झाले, अशा प्रकारचें होय. तेव्हां, आपण जागे असतां एक असतों, निजलों म्हणजे दृश्य व [illegible] ा द्विविधरूपानें दोन होतों व त्या आपल्या दृश्यपणांत आपण [illegible] रथ–पदाति वगैरे अनेक पदार्थाकारतेनें अनेकहि होतों, [illegible] उठलों म्हणजे जसे पुनः आपले एकटेचे एकटेच शिल्लक [illegible] त्याच हा प्रकार होय.

विषय व एक विषयी अशा दोनच भावांचा प्रत्यय येत असून त्या दोन भावांच्या अर्धार्ध भागांनीं अखिल चराचर सृष्टि व्याप्त आहे, असें मानण्यास हरकत नाहीं, हें उघड होय. परंतु त्या दोहोंत विषय कोण व विषयी कोण ? म्हणजे शिव विषय व शक्ति विषयी कीं शक्ति विषय व शिव विषयी ? या प्रश्नाचा जर विचार केला तर त्या संबंधानें मात्र काहीं निश्चय करतां येत नाहीं ॥ १५ ॥

कारण—

विषो एक एकाची जिये । एकमेकाचे विषयी इये ।
जिये दोघे सुखिये । जिया दोघे ॥ १६ ॥

अ० टी०—(विषो एक एकाची जिये । एकमेकाचे विषयी इये) जगांत देह-गेह-स्त्री-धन-पुत्रादि बाह्य पदार्थांचा जो प्रत्यय येतो तो वस्तुगत्या शक्तिच्या कार्यभूत पदार्थांचा व अतएव शक्तिच्या स्वरूपाचा प्रत्यय असल्यामुळें त्यांत शिव हे शक्तिचे विषयी व शक्ति ही शिवाचा विषय झालेली दिसते;पण त्याच्या उलट,'जीवोऽहम्' किंवा शिवोऽहम्' असा जो अहंविषयक म्हणजे प्रत्यक्चेतनविषयक प्रत्यय येतो तो वस्तुतः शिवाच्या स्वरूपाचा प्रत्यय असून त्यांत शक्ति ही शिवाची विषयी व शिव हे तिचा विषय होत असतात. मिळून याप्रमाणें, शिव-शक्ति हीं दोघेहि एकमेकाचे विषय व एकमेकाचे विषयी होत. आणि तशींच (जिये दोघे सुखिये जिया दोघे) हीं उभयतां एकमेकाच्या दर्शनानें म्हणा, उपभोगानें म्हणा वा एकमेकाच्या भोगद्वारा प्राप्त होणाऱ्या स्वस्वरूपभूत सुखानें म्हणा, सारखींच सुखावलेलीं, म्हणजे, समाधान पावलेलीं किंवा तृप्त झालेलींहि पण असतात. एवंच या *सृष्टिरूपी भेदप्रवाहांत सर्वत्र दृष्टोत्पतीस येणारा जो विषय-विषयी-भाव तो* शिव व शक्ति या दोघांच्याहि ठिकाणीं सारखाच असून तद्वारा स्वात्मानंदाची प्राप्तीहि पण त्या दोघांना सारखीच होत असते ॥ १६ ॥

तेव्हां—

स्त्री पुरुष नामभेदे । शिवपण एकले नांदे ।
जग सगळे अधाघे । पणे जिहीं ॥ १७ ॥

अ० टी०—(जग सगळे अधाधेपणें जिहीं) अखिल चराचर विश्वांत

अ० टी०:—(दोहो आंगाची आटणी) शक्तीचें आंग म्हणजे तिचें शक्तित्व, अर्थात् जगत्कर्तृत्व किंवा जगज्जननित्व व शिवाचें आंग म्हणजे त्याचें शिवत्व अर्थात् त्यानीं स्वीकारलेलें जगाचें द्रष्टेपण किंवा जगदीशत्व या दोन्हीं आंगांची आटणी म्हणजे त्यांचा संकोच होऊन, किंवा दोन धातु मुशींत घालून आटविल्या असतां जसा त्यांचा दोनपणा नष्ट होतो तसा या उभयतांचा दोनपणा नाहींसा होऊन (गिवसील आह्याति एकपणीं) त्यांचें स्वभावसिद्ध ऐक्य तेवढें शिल्लक राहात असतें, किंवा त्यांना त्यांच्या अधिष्ठानभूत एकपणाची प्राप्ति होत असते. अर्थात् तीं दोघेंहि आपल्या अधिष्ठानभूत परमात्म्याच्या स्वरूपांत एकवटत असतात. शिव-शक्ति रूपानें शिल्लक राहात नाहींत, म्हणजे तशा द्विविध रूपानें पृथक् प्रत्यास येत नाहींत. एवंच शिव-शक्तीच्या आविर्भाव–तिरोभावाचें व तसेंच त्यांच्या विश्वनामक विविधाकारतेच्या उदयास्ताचें स्वरूप, थोडक्यांत सांगावयाचें म्हणजे, अगोदर एक होतें मध्यंतरीं त्या एकाचे दोन दिसले व त्या दोहोंचे अनेकहि भासले, आणि शेवटीं ती अनेकविधता व द्विविधता जेथल्या तेथें मावळून पुनः एकचे एक झाले, अशा प्रकारचें होय. तेव्हां, आपण जागे असतां एक असतों, निजलों म्हणजे दृश्य व द्रष्टे अशा द्विविधरूपानें दोन होतों व त्या आपल्या दृश्यपणांत आणखी हत्ति-घोडे-रथ-पदाति वगैरे अनेक पदार्थाकारतेनें अनेकहि होतों, आणि निजून उठलों म्हणजे जसे पुनः आपले एकटेचे एकटेच शिल्लक राहात असतों, तशांतलाच हा प्रकार होय.

बरें, हा सृष्टीच्या उदयास्ताचा विचार तूर्त बाजूस सारून (जिये भेदाची वाहनी अधाघी जाली) शिव-शक्तीच्या अर्धार्ध भागानें युक्त अशी द्रष्टा-दर्शन-दृश्य नामक भेद-प्रवाहरूप, व अतएव, त्या उभयतांच्या भेदविषयक कल्पनेस मुख्यत्वें करून कारणीभूत होणारी जी सृष्टीची स्थिति, ती तरी आपल्या या भेदविषयक कल्पनेस अनुकूल अशी आहे काय ! या भेदप्रवाहांत स्थिर-चर, जड-चेतन, स्थावर-जंगम व त्यांत आणखी सजातीय-विजातीय-स्वगत असे अनेक भेद प्रतीत होतात, हें यद्यपि खरें आहे; तथापि त्या सर्वांचें जर वर्गीकरण केलें तर द्रष्टा, दर्शन व दृश्य, या तीन वर्गांत त्या सर्वांचा अंतर्भाव होतो, असेंच दृष्टोत्पत्तीस येत असतें. आणि ही गोष्ट जर खरी असेल तर, या सर्व भेदांत एक

विषय व एक विषयी अशा दोनच भावांचा प्रत्यय येत असून त्या दोन भावांच्या अर्धार्ध भागांनीं अखिल चराचर सृष्टि व्याप्त आहे, असें मानण्यास हरकत नाहीं, हें उघड होय. परंतु त्या दोहोंत विषय कोण व विषयी कोण ? म्हणजे शिव विषय व शक्ति विषयी कीं शक्ति विषय व शिव विषयी ? या प्रश्नाचा जर विचार केला तर त्या संबंधानें मात्र कांहीं निश्चय करतां येत नाहीं ॥ १५ ॥

कारण—

विषो एक एकाची जिये । एकमेकाचे विषयी इये ।
जिये दोघे सुखिये । जिया दोघे ॥ १६ ॥

अ० टी०—(विषो एक एकाची जिये । एकमेकाचे विषयी इये) जगांत देह-गेह-स्त्री-धन-पुत्रादि बाह्य पदार्थांचा जो प्रत्यय येतो तो वस्तुगत्या शक्तिच्या कार्यभूत पदार्थांचा व अतएव शक्तिच्या स्वरूपाचा प्रत्यय असल्यामुळें त्यांत शिव हे शक्तिचे विषयी व शक्ति ही शिवाचा विषय झालेली दिसते;पण त्याच्या उलट,'जीवोऽहम्' किंवा शिवोऽहम्' असा जो अहंविषयक म्हणजे प्रत्यक्चेतनविषयक प्रत्यय येतो तो वस्तुतः शिवाच्या स्वरूपाचा प्रत्यय असून त्यांत शक्ति ही शिवाची विषयी व शिव हे तिचा विषय होत असतात. मिळून याप्रमाणें, शिव-शक्ति हीं दोघेहि एकमेकाचे विषय व एकमेकाचें विषयी होत. आणि तशींच (जिये दोघे सुखिये जिया दोघे) हीं उभयतां एकमेकाच्या दर्शनानें म्हणा, उपभोगानें म्हणा वा एकमेकाच्या भोगद्वारा प्राप्त होणाऱ्या स्वस्वरूपभूत सुखानें म्हणा, सारखींच सुखावलेलीं, म्हणजे, समाधान पावलेलीं किंवा तृप्त झालेलींहि पण असतात. एवंच या सृष्टिरूपी भेदप्रवाहांत सर्वत्र दृष्टोत्पत्तीस येणारा जो विषय-विषयी-भाव तो शिव व शक्ति या दोघांच्याहि ठिकाणीं सारखाच असून तद्द्वारा स्वात्मानंदाची प्राप्तीहि पण त्या दोघांना सारखीच होत असते ॥ १६ ॥

तेव्हां—

स्त्री पुरुष नामभेदे । शिवपण एकले नांदे ।
जग सगळे अघाये । पणे जिहीं ॥ १७ ॥

अ० टी०—(जग सगळे अघायेपणें जिहीं) अखिल चराचर विश्वांत

आब्रह्मस्तंबपर्यंत सर्वत्र ज्यांची अर्धार्ध भागानें व्याप्ति आहे असे जे जगाचे आदिकारणभूत शिव-शक्ति, त्यांत, (स्त्री पुरुष नामभेदे) एकाचें पुरुष वाचक म्हणजे पुल्लिंगी शिव हें नांव व दुसऱ्याचें स्त्री-वाचक म्हणजे स्त्रीलिंगी शक्ति हें नांव अशा प्रकारच्या नुस्त्या नाम-मात्राच्या भेदाखेरीज दुसऱ्या कोणत्या प्रकारचा भेद दाखविणार ? अर्थात् वस्तुगत्या कांहीं त्या दोघांत भेद दाखवितां येत नाहीं. आणि वास्तविक प्रकार ज्याअर्थी असा आहे त्या अर्थी, एकंदर स्थावर-जंगमात्मक सृष्टींत शिव व शक्ति या दोन्हीं नांवानीं (शिवपण एकलें नांदे) एकटें शिवाचें शिवपण, म्हणजे त्याचें स्वरूपभूत ज्ञानच नांदत आहे, म्हणजे विषय व विषयी या दोन्हीं भावांच्या रूपानें आपल्या स्वरूपभूत आनन्दाचा उपभोग घेत आहे, असेंच मानणें प्राप्त आहेसें वाटतें.

अथवा, शिव व शक्ति याच दोघांना स्थावर-जंगमात्मक सृष्टींत अनुक्रमें पुरुषाचें व स्त्रीचें स्वरूप प्राप्त झालें असून (जग सगळें अधार्धे-पणें जिहीं) अखिल चराचर विश्वाचा अर्धा अर्धा भाग त्या उभयतांनीं व्यापला आहे, असें मानून जरी विचार केला तरी त्या दोघांत भेद कोणता दाखविणार ? अर्थात् (स्त्री पुरुष नाम भेदे) त्या उभयतांचीं शरीरें भिन्न भिन्न आकाराचीं असल्यामुळें त्यांपैकीं एकाला पुरुष व दुस-ऱ्याला स्त्री, अशा भिन्न भिन्न संज्ञा दिल्या गेल्या आहेत, एवढाच, म्हणजे त्या उभयतांच्या नामरूपापुरताच. त्या खेरीज, व्यवहाराच्या बाजूनें कांहीं त्या दोघांत भेद दाखवितां येणार नाहीं. कारण त्यांच्या परस्पर व्यवहारा-कडे जर पाहिलें तर जसा पुरुष हा स्त्रीचा भोक्ता व स्त्री ही त्याची भोग्य आहे तशीच स्त्री ही पुरुषाची भोक्ती असून पुरुष हा तिचा भोग्य आहे. म्हणजे विषय-विषयी-भाव किंवा भोग्य-भोक्तृभाव हा पुरुष व स्त्री या दोघांच्याहि ठिकाणीं अगदीं सारखा आहे, असें प्रतीत होतें. तस्मात् (शिवपण एकलें नांदे) हा भोग्य-भोक्तृ-भावरूपी व्यवहार कर-णारें जें शिवाचें स्वरूपभूत प्रत्यक्चेतनसंज्ञित ज्ञान तें एकच त्या उभय शरीरांत नांदत असतें, म्हणजे त्यानेच एक पुरुषाच्या आकाराचें व एक स्त्रीच्या आकाराचें अशीं निरनिराळीं दोन शरीरें धारण केलीं असून त्या उभय शरीरांच्या परस्पर भोगद्वारा तें स्वस्वरूपाचा उपभोग घेत असतें, असेंच मानावें लागतें ॥ १७ ॥

स्पष्टीकरण.

या पांच (१३ ते १७) ओव्यांपैकीं पहिल्या दोन (१३-१४) ओव्या व तिसऱ्या (१५ व्या) ओवीचा पूर्वार्ध मिळून अडीच ओव्यांत शिव-शक्तीच्या भिन्नाभिन्नतेचा विचार तत्त्व-दृष्ट्या केला असून शेवटल्या अडीच ओव्यांत सृष्टिनामक भेदप्रवाहाच्या दृष्टीने, शिव-शक्ति या दोघांच्या स्वरूपांत काहीं भेद दिसतो कीं काय ? व दिसत असला तर तो कोणता ? या प्रश्नांचा विचार केला आहे.

पहिल्या अडीच ओव्यांतील विवेचनाचा भावार्थ असा आहे कीं, सुखमात्र स्वरूप असा जो परमात्मा त्याला स्वसुखाच्या भोगाची इच्छा होणे म्हणजे वस्तुगत्या त्यानें आपल्या स्वरूपाला विसरणें किंवा झोपीं जाणे होय. कारण पाण्याला जर तहान लागली, म्हणजे त्याला जर पाणी , पीण्याची इच्छा झाली तर तें आपल्या स्वरूपाला विसरलें किंवा झोपीं गेलें असून स्वप्नांत ताहानेलें झालें आहे, असेंच मानावें लागेल, हें सांगावयास नकोच. ही परमात्म्याची स्वरूपविस्मृति किंवा निद्रा, त्याच्या ठिकाणीं, तदंगभूत शक्तिविशेषाच्या द्वारा उपस्थित होत असते. आणि त्याप्रमाणें तो निद्रावश झाला असतां, आपण शिव-शक्ति-रूपानें द्विविध झालों आहोंत असें स्वप्न पाहात असतो, व तद्द्वारा तसाच स्वप्नांत, अनेकविध दृश्याचें स्वरूप धारण करून स्वस्वरूपाचा आनंद भोगीत असतो; व पुनः स्वस्वरूपाच्या स्मरणपूर्वक म्हणजे स्वस्वरूपाविर्भावपूर्वक तो जागा झाला असतां त्याच्या ठिकाणचे ते शिव-शक्ति-नामक दोन्हीं भाव व तज्जनित अखिल दृश्यजात मावळून जात असतें. तस्मात् नुस्तें चराचर विश्वच नव्हे, तर शिव व शक्ति हे देखिल वस्तुगत्या परमात्म्याच्या निद्रावस्थेंत त्याला स्वप्नरूपानें दिसणारे असे दोन भाव होत. आणि ते ज्या अर्थी परमात्म्याच्या स्वप्नरूप आहेत त्या अर्थी व्यतिरेकदृष्ट्या ते दोन्हीं भाव सारखेच तुच्छ असून अन्वयदृष्ट्या ते सारखेच परमात्म-स्वरूप आहेत, असें मानावें लागतें; व त्यांपैकीं काहीं मानलें तरी त्या उभयतांत भेद असा कोणत्याहि प्रकारचा नाहीं, तर ते दोन्हीं भाव एक-रूप आहेत असें ठरतें.

आणि शेवटल्या अडीच ओव्यांचें तात्पर्य असें आहे कीं सृष्टिनामक भेदप्रवाहांत विषय-विषयी—भावरूपी भेद दिसतो, हें यद्यपि खरें आहे,

(दोहो फुलीं एक दति) सजातीय अशीं फुलें दोन असलीं तरी त्यांचा वास जसा एकच असतो, अथवा, (दोहो दिवीं दीप्ती एकिचि जेवी) दिवे दोन लाविलेले असले तरी त्यांच्या प्रकाशांत काहीं दोनपणा असत नाहीं, तर तो जसा एकच असतो. त्यांत मंद-मध्यम-तीव्रतेचे किंवा शान्त-प्रखरतेचे उपाधिकृत भेद खुशाल असोत, पण त्यांच्या प्रकाशपणांत काहीं भेद नसतो, तर तो जसा एकच असतो; त्याप्रमाणें (॥ १८ ॥),

अथवा, (दोहो होंठीं एकी गोठी) आपल्या मुखाचे निदर्शक असे जे होंठ ते, एक वरचा व एक खालचा, असे दोन जरी असतात तरी पण मुखावाटे जो शब्द ते उच्चारतात तो जसा एकच असतो; अथवा (दोहो डोळा एकी दिठी) दोन्हीं डोळे मिळून दृष्टि जशी एकच असते, म्हणजे दोन्हीं डोळ्यांतून फांकणारीं दृष्टि-किरणें जशीं एकरूप असतात, किंवा दोन्हीं डोळ्यांकडून जी पाहण्याची क्रिया घडते ती जशी एकच असते; (तेवी) त्याप्रमाणें—

(दोघे जिहीं सृष्टि एकीच जें) शिव व शक्ति या दोघांपासून निर्माण होणाऱ्या एकंदर चराचर सृष्टींत, द्रष्टा-दर्शन-दृश्यरूपानें, शिवाच्या किंवा शिव-शक्ति या उभयतांच्या स्वरूपभूत एकट्या ज्ञानाचाच प्रवाह चालू असतो. म्हणजे अर्थात् स्वप्नांत आपणच आपलें दृश्य व आपणच आपले द्रष्टे अशा रीतीनें आपण द्विविध झालेले जरी दिसत असतों तरी त्या स्थितींत देखील जसे आपण एकचे एकच असतों, तसे शिव–शक्तिच्या या विश्वरूपी स्वप्नांत तीं उभयतां द्रष्टा व दृश्य रूपानें द्विविध झालेलीं जरी दिसत असलीं तरी या त्यांच्या अवस्थेंत देखील त्यांचें स्वरूपभूत ज्ञान हें आपल्या ज्ञानपणानें एकचें एकच असतें. वस्तुगत्या काहीं तें द्विविध झालेलें नसतें ॥ १९ ॥

यास्तव—

दाउनि दोनीपण । एकरसाचें आरोगण ।
करीत आहे मेहूण । अनादी जें ॥ २० ॥

अ० टी०:— (जें मेहूण) शिव-शक्ति नामक पति-पत्नीचें हें जोडपें, (दोनीपण दाउनि) बाह्यतः आपल्या द्रष्टा-दृश्य-भावरूपी म्हणा, भोक्तृ-

तथापि तेवढ्यावरून शिव व शक्ति या दोघांपैकीं अमुक एक विषयरूप असून दुसरा विषयीरूप आहे, असें काहीं ठरवितां येत नाहीं. कारण त्या दोघांपैकीं प्रत्येकाच्या ठिकाणीं ते दोन्हीं भाव दिसतात, व ते (शिव-शक्ति) दोघेहि एकमेकाच्या भोगद्वारा स्वस्वरूपानन्दाचा उपभोग घेत असतात. तस्मात् त्या उभयतांत भेद काय तो नाम मात्राचा असून वस्तुगत्या त्या दोन्हीं रूपांनीं एकटें शिवाचें स्वरूपभूत ज्ञानच स्वस्वरूपाचा आनन्द भोगीत असतें, असें समजलें पाहिजे.

एवंच तत्त्वदृष्ट्या पाहा कीं सृष्टिदृष्ट्या पाहा, शिव व शक्ति या दोघांत भेद असा मुळींच नाहीं, तर तीं दोघे मिळून वस्तु एक आहे, असेंच निष्पन्न होतें.

आतां वास्तविक प्रकार हा असा असून देखील पुनः शास्त्रकारसुद्धां शिव-शक्तिच्या द्वैताचा अंगीकार हा करीतच असतात. परंतु त्याचें कारण या प्रकरणाच्या आरंभीं सांगितलें आहे तें होय. अर्थात् शास्त्रकार जी त्या उभयतांच्या द्वैताची मांडणी करीत असतात ती काहीं त्यांचा दोनपणा दाखविण्याकरितां नव्हे, तर त्यांच्या द्वैताच्या निषेधपूर्वक त्यांचें अद्वैत सिद्ध करण्यासाठीं शास्त्रकारांना द्वैताची मांडणी करणें प्राप्त असतें, म्हणून तेवढ्यापुरता त्यांच्या द्वैताचा ते अंगीकार करीत असतात, इतकेंच; व त्या कार्यासाठीं कोणीहि, किंबहुना मुमुक्षूनें देखील तो केलाच पाहिजे. त्याखेरीज गत्यंतर नाहीं. असो ॥ १७ ॥

एकंदरींत—

दो दांडी एक श्रुति । दोही फुलीं एक दृति ।
दोहो दिवीं दीप्ती । एकिचि जेवी ॥ १८ ॥
दोहो हॉठीं एकी गोठी । दोहो डोळा एकी दिठी ।
तेवि दोघे जिहीं सृष्टि । एकीच जें ॥ १९ ॥

अ० टी०—(दो दांडी एक श्रुति) काष्ठनिर्मित टिपऱ्या दोन असतात, पण त्या एकमेकीवर आपटल्या असतां जो ध्वनि उत्पन्न होतो तो जसा एकच असतो, किंवा गारुड्याच्या नागसुर (पुंगी) नामक वाद्याला दांड्या, म्हणजे नळ्या, दोन लाविलेल्या असतात, पण तें वाद्य वाजवितांना त्या दोन्हीं नळ्यांतून जो नाद निघतो तो जसा एकच असतो; अथवा,

(दोहो फुलीं एक द्रति) सजातीय अशीं फुलें दोन असलीं तरी त्यांचा वास जसा एकच असतो, अथवा, (दोहो दिवीं दीप्ती एकिचि जेवीं) दिवे दोन लाविलेले असले तरी त्यांच्या प्रकाशांत काहीं दोनपणा असत नाहीं, तर तो जसा एकच असतो. त्यांत मंद-मध्यम-तीव्रतेचे किंवा शान्त-प्रखरतेचे उपाधिकृत भेद खुशाल असोत, पण त्यांच्या प्रकाशपणांत काहीं भेद नसतो, तर तो जसा एकच असतो; त्याप्रमाणें (॥ १८ ॥),

अथवा, (दोहो होंठीं एकी गोठी) आपल्या मुखाचे निदर्शक असे जे होंठ ते, एक वरचा व एक खालचा, असे दोन जरी असतात तरी पण मुखावाटे जो शब्द ते उच्चारतात तो जसा एकच असतो; अथवा (दोहो डोळा एकी दिठी) दोन्हीं डोळे मिळून दृष्टि जशी एकच असते, म्हणजे दोन्हीं डोळ्यांतून फांकणारीं दृष्टि-किरणें जशीं एकरूप असतात, किंवा दोन्हीं डोळ्यांकडून जी पाहण्याची क्रिया घडते ती जशी एकच असते; (तेवी) त्याप्रमाणें—

(दोघे जिहीं सृष्टि एकीच जें) शिव व शक्ति या दोघांपासून निर्माण होणाऱ्या एकंदर चराचर सृष्टींत, द्रष्टा-दर्शन-दृश्यरूपानें, शिवाच्या किंवा शिव-शक्ति या उभयतांच्या स्वरूपभूत एकव्या ज्ञानाचाच प्रवाह चालू असतो. म्हणजे अर्थात् स्वप्नांत आपणच आपलें दृश्य व आपणच आपले द्रष्टे अशा रीतीनें आपण द्विविध झालेले जरी दिसत असतों तरी त्या स्थितींत देखील जसे आपण एकचे एकच असतों, तसे शिव–शक्तिच्या या विश्वरूपी स्वप्नांत तीं उभयतां द्रष्टा व दृश्य रूपानें द्विविध झालेलीं जरी दिसत असलीं तरी या त्यांच्या अवस्थेंत देखील त्यांचें स्वरूपभूत ज्ञान हें आपल्या ज्ञानपणानें एकचें एकच असतें. वस्तुगत्या काहीं तें द्विविध झालेलें नसतें ॥ १९ ॥

वास्तव—

दाउनि दोनीपण । एकरसाचें आरोगण ।
करीत आहे मेहूण । अनादी जें ॥ २० ॥

अ० टी०:— (जें मेहूण) शिव-शक्ति नामक पति-पत्नीचें हें जोडपें, (दोनीपण दाउनि) बाह्यतः आपल्या द्रष्टा-दृश्य-भावरूपी म्हणा, भोक्तृ-

भोग्य-भावरूपी म्हणा, या जगांत प्रत्यक्ष दृग्गोचर होणाऱ्या स्त्री-पुरुष-भावरूपी म्हणा, दोनपणाचा नुसता देखावा तेवढा दाखवून (अनादि) अनादि कालापासून आपल्या व्युत्थान दशेंतील द्वैतरूपानें करो वा समाधि दशेंतील अद्वैतरूपानें करो (एकरसाचें आरोगण करीत आहे) वस्तुगत्या स्वस्वरूपभूत ऐक्यानन्दरूपी रसाचेंच प्राशन किंवा आस्वादन करीत असतें. म्हणजे, एकमेवाद्वितीय असें जें त्याचें स्वरूपभूत सुख त्याचाच उपभोग घेत असतें, असें समजलें पाहिजे ॥२०॥

स्पष्टीकरण.

या ओवींतील ' अनादि ' शब्दाचा अनाद्यनन्त असा अर्थ स्वीकारून त्याचा ' मेहूण ' शब्दाशीं अन्वय केला तरी चालेल. कारण, " बुद्धिन्द्रियमनः प्राणान्जनानामसृजत् प्रभुः मात्रार्थं च भवार्थं च आत्मने कल्पनाय च " असा शिव-शक्तीच्या व तत्कार्यभूत सृष्टीच्या प्रादुर्भावाचा हेतु व त्यांचें कल्पनारूपत्व श्रीशुकाचार्यांनीं सांगितलें असून परमात्म्याच्या स्वरूपांत ही कल्पना आहे म्हटली तर सदासर्वकाळच आहे व नाहीं म्हटली तर कधींच नाहीं, अशी वस्तुस्थिति आहे. तेव्हां तिचा आरंभ कोठे पाहाणार व शेवट तरी कसा दिसणार? अर्थात् शक्यच नाहीं; व त्याप्रमाणें, " नान्तो न चादिर्न च संप्रतिष्ठा (गी० १५।३) असें या जोडप्याच्या व तत्संततिभूत सृष्टीच्या आदिमध्यान्तशून्यतेचें भगवान् श्रीकृष्णांनींहि वर्णन केलेलें आहेच.

या ओवींतील एकरसाच्या आरोगणासंबंधानें कदाचित् अशी एखादी शंका येईल कीं, रससेवन हें भोग्य व भोक्ता हे दोन पदार्थ परस्परविभिन्न असले तरच घडूं शकतें, त्याखेरीज कांहीं घडूं शकत नाहीं, असा व्यवहारांत नेहमींचाच अनुभव आहे. तेव्हां शिव-शक्तीच्या एकपणांत घडणारें रसाचें सेवन जें श्रीज्ञानेश्वर सांगत आहेत त्याचें स्वरूप कसें मानावयाचें ? परंतु आपल्या व्यवहारानुभवाला जुळणारें व व्यावहारिक दृष्टीला पटणारें असें त्या रससेवनाचें स्वरूप कोणीहि कसें रेखाटून दाखवावें ? श्रीज्ञानेश्वरांनीं पुढें 'ध्यावया फुलाचें जालें घ्राण, आपुली दृति,' ' आपणियाहि हात चोरिया आपणचि जे ' अशा अनेक दृष्टान्तपूर्वक त्याच्या स्वरूपावर यद्यपि शक्य तितका प्रकाश पाडला आहे; तथापि तेवढयानें आपल्या व्यावहारिक दृष्टीचें

समाधान होईलसें काहीं वाटत नाहीं. म्हणून आपल्या व्यवहारानुभवाच्या चष्म्यानें दिसणारें काहीं तें स्वरूप नव्हे,तर त्याला पाहाण्यासाठीं आत्मानुभवाचाच चष्मा चढविला पाहिजे, असें म्हणणें प्राप्त आहे.

तसेंच येथें श्रीज्ञानेश्वर एकीकडे तर **शिव-शक्ती**च्या ऐक्याचें प्रतिपादन करीत आहेत व लगलेंच दुसरीकडे त्या उभयतांचा ' मेहूण ' या शब्दानें उल्लेख करीत आहेत. तेव्हां हा काय घोटाळा आहे ? असाहि एखादा प्रश्न उपस्थित होण्याचा संभव दिसतो. परंतु ' द्वैत दशेचें आंगण । अद्वैत वोळगे आपण । भेद तवं तवं दुण । अभेदासि " असा **शिव-शक्ती**च्या द्वैताद्वैतविषयक आपला अनुभव श्रीज्ञानेश्वर येथें सांगत असून त्याप्रमाणें परस्परविरुद्ध किंबहुना व्यवहारदृष्ट्या असंभाव्य दिसणाऱ्या किती तरी विधानांचा सारखाच पाहुणचार त्यांनीं या ग्रंथांत ठिकठिकाणीं केला आहे. तेव्हां या ग्रंथाच्या वाचकांनीं स्वतः ज्ञानेश्वर झाल्याखेरीज या परस्परविरुद्ध दिसणाऱ्या विधानांचा एकमेकाशीं मेळ घालण्याचें कोडें कसें उलगडणार ? अर्थात् श्रीज्ञानेश्वरांच्या या अशा प्रकारच्या विधानांचें रहस्य हवें असेल तर तें ' जावें त्याच्या वंशा तेव्हां कळे ' एरव्हीं कळणें काहीं शक्य नाहीं, असेंच समजलें पाहिजे ॥ २० ॥

(३) सारांश.

असो तर याप्रमाणें, परमात्मस्वरूपांतून स्वस्वरूपावलोकनाच्या इच्छेच्या रूपानें होणारा **शिव-शक्ती**चा प्रादुर्भाव, त्या उभयतांचें परस्परोपजीवित्व, त्यांच्या कार्यरूपानें निदर्शनास येणारी एकंदर चराचर सृष्टि व तींत सर्वत्र प्रतीत होणारा त्यांचा विषय--विषयी-भाव या सर्व प्रकारांचीं नीट छाननी केली असतां शिव-शक्तीचें द्वैत नुसतें दिसण्यापुरतें मात्र आहे, वस्तुगत्या नाहीं, हीं गोष्ट कशी सिद्ध होते तें दाखविल्यानंतर, सिंहावलोकन न्यायानें येथवर केलेल्या या शिव-शक्तिच्या द्वैताद्वैतविषयक विवेचनाचा सारांश सांगून श्रीज्ञानेश्वर त्याचा उपसंहार करतातः—

जे स्वामिचिया सत्ता । वीण असों नेणे पतिव्रता ।
जियेविण सर्वकर्ता । काहीं ना जो ॥ २१ ॥

अ० टी०:— (जे पतिव्रता) शक्तीकडे पाहावें तर ती पराकाष्ठेच्या पातिव्रत्य धर्मानें वागणारी दिसते. जगांत ब्रह्मा-विष्णु-महेशाच्या सावित्री-"

लक्ष्मी-पार्वती या स्त्रिया व तशाच इतरहि अनेक ऋषिपत्न्या पातिव्रत्य-धर्मानें वागणाऱ्या आहेत; पण त्यांचें पातिव्रत्य शक्तीच्या तोडीचें नाहीं. कारण त्या फार तर आपआपल्या पतींना सर्वतोपरी पूज्य मानणाऱ्या व सर्वथा त्यांच्या इच्छेला अनुसरून वागणाऱ्या असतील, इतकेंच. पण त्या आपआपल्या पतींना सोडून, म्हणजे त्यांच्याहून पृथक्‌पणानें खुशाल राहूं शकतात व राहातहि असतातच. शक्तीचें तसें नाहीं. तिच्या पातिव्रत्याची व त्या धर्मानें वागण्याची मर्यादा फार पुढें गेलेली आहे. तिला आपल्या (स्वामीचिया सत्तावीण असों नेणें) पतीच्या म्हणजे शिवाच्या सत्तेहून भिन्न सत्ता स्वीकारणें; त्यांच्याहून पृथक्‌पणानें असणें, हें स्वप्नांत सुद्धां ठाऊक नाहीं. नव्हे, आपल्या पतीच्या शरीरापासून दूर होऊन, त्यांच्या शरीराचा संबंध सोडून, त्यानें अस्तित्वांत असणें कसें असतें तें तिला मुळीं माहित देखील नाहीं. कारण, शिव जर तिच्यांहून विलग झाले, म्हणजे त्यांनीं तिला दिलेला आपल्या सत्तेचा आश्रय जर काढून घेतला, तर तात्काल ती आपल्या शरीराचा परित्याग करीत असते. उत्तरक्षणांत काहीं तिचें शरीर कोणाला कोठेंहि दिसत नाहीं व दिसूं शकत नाहीं. मिळून शक्तीकडे पाहावें तर ती अशा प्रकारच्या कडकडीत पातिव्रत्यधर्मानें वागणारी, सर्वस्वी आपल्या पतीच्या अस्तित्वावर अवलंबून असणारी अशी आहे.

बरें, शिवाकडे पाहावें तर तेथेंहि, काहींसा निराळा, पण बहुतेक तोच प्रकार दिसतो. कारण शिव हे कर्तुं-अकर्तुं-अन्यथाकर्तुं—समर्थ आहेत, व म्हणूनच अखिल चराचर विश्वाचें ईशितृत्व त्यांच्याकडे आलेलें आहे. पण उपयोग काय? (जियेवीण सर्व-कर्ता काहीं ना जो) त्यांच्या त्या सर्वकर्तृत्वाचीं सर्व सूत्रें घरांतून हलविलीं जातात तेव्हां ते सर्व काहीं करीत असतात. अर्थात् शक्ति जर त्यांच्या हातांत हात घालून बसली असेल तर ते हवें तें करूं शकतात व करीत असतात, एरव्हीं, म्हणजे शक्तीला सोडून ते काहीं करूं शकत नाहींत. इकडची काडी उचलून तिकडेसुद्धां ठेवूं शकत नाहींत. अधिक काय? पण शक्तीनें जर त्यांना सोडलें तर (काहीं ना जो) तात्काल ते आपल्या शिवपणालाच मुकत असतात. आणि त्यांचें शिवपणच नाहींसें झाल्यावर मग तेथें सर्वकर्तृत्व कसलें व ईशितृत्व तरी कोठलें? अर्थात् त्यांपैकीं त्यांच्या ठिकाणीं काहींच शिल्लक राहात नाहीं.

एवंच, शिवाला सोडून जर शक्तीचें अस्तित्व पाहूं जाल तर तें कोठेंहि

दिसणार नाहीं व तसेंच शक्तीला सोडून शिवाचें शिवपण पाहिलें तर तें-हि कोठें आढळणार नाहीं, अशीं तीं दोघे एकमेकांत मिसळून अगदीं एक-जीव झालेलीं असतात ॥ २१ ॥

किंबहुना—

> जे कीं भातारांचें दिसणें । भातारूंच जियेचें असणें ।
> नेणीजती दोघे जणे । निवडूं जिये ॥ २२ ॥

अ० टी०— (जे कीं भातारांचें दिसणें) या उभयतां पति-पत्नीपैकीं जो पतीच्या म्हणजे शिवाच्या स्वरूपाचा प्रत्यय तोच शक्तीच्याहि स्वरूपाचा प्रत्यय होय. शिवाच्या स्वरूपाहून भिन्न असा तिच्या स्वरूपाचा प्रत्यय कधींच येत नाहीं. त्याच प्रमाणें (भातारूच जियेचें असणें) जें शिवाचें अस्तित्व तेंच शक्तीचेंहि अस्तित्व होय. त्यांच्या अस्तित्वाहून भिन्न असें अस्तित्व तिला मुळींच नाहीं. यामुळें (नेणीजती दोघेजणे निवडूं जिये) स्वतः त्या दोघांना देखील आपआपल्या स्वरूपांतून एकमेकाची निवड कशी करावी तें कळूं शकत नाहीं, किंवा त्यांनाहि ती करतां येत नाहीं. आणि ज्यांचें त्यांनाच जर आपलें पृथक्त्व दिसत नाहीं किंवा दिसूं शकत नाहीं तर दुसऱ्या कोणालाहि त्यांची निवड कशी करतां यावी ? अर्थात् शक्यच नाहीं.

नाहीं म्हणावयास सृष्टींत सर्वत्र प्रत्ययास येणाऱ्या ज्ञाता-ज्ञान-ज्ञेयरूपी ज्ञानप्रवाहांत ज्ञानमात्र हें पुरुषाचें म्हणजे शिवाचें स्वरूप असून त्याची प्रवाहरूपता हें प्रकृतीचें म्हणजे शक्तीचें (प्रकृतीच्या कार्यभूत बुद्धिवृत्तीचें) स्वरूप आहे, अशी त्या उभयतांची निवड सांख्यांनीं केलेली दिसते. परंतु ज्ञानाहून भिन्न असा त्याच्या प्रवाहाचा प्रत्यय कधींच येत नाहीं; व तो येत नसल्यामुळेंच ज्ञान निराळें व त्याचा प्रवाह निराळा असें त्या दोन पदार्थांचें निरनिराळें अस्तित्वहि स्वीकारतां येत नाहीं, हें सांगावयास नकोच. तेव्हां त्यांनीं ही निवड केली व न केली सारखीच. कारण शिव–शक्तीच्या स्वरूपासंबंधानें नुसती भवति-न-भवति करीत बसणारांना जर तिचा काहीं उपयोग होत असला तर तो खुशाल होत राहो. पण तत्त्व-जिज्ञासूला किंवा मुमुक्षूला तिचा काहींच उपयोग दिसत नाहीं ॥ २२ ॥

खरें बोलावयाचें म्हणजे—

गोडी आणि गुळु । कापुर आणि परिमळु ।
निवडूं जातां पांगुळु । निवाडु होये ॥ २३ ॥

अ० टी०—(गोडी आणि गुळु, कापुर आणि परिमळु) विश्वरूपानें निदर्शनास येणाऱ्या ज्ञान-प्रवाहांत ज्ञान हें शिवाचें स्वरूप व त्याचा (ज्ञानाचा) प्रवाह हें शक्तीचें स्वरूप अशा रीतीनें जर शिव–शक्तींत भेद मानतां येत असेल तर गूळ व त्याची गोडी किंवा कापुर व त्याचा परिमळ हे दोन पदार्थहि भिन्न भिन्न मानतां येतील, नव्हे, गूळ व कापूर हे नेत्रेन्द्रियाचे विषय असून त्यांची गोडी व परिमळ हे अनुक्रमें रसनेन्द्रियाचे व घ्राणेन्द्रियाचे विषय असल्यामुळें त्यांची भिन्नता (नुस्ती बोलण्यापुरती!) सिद्धहि करून दाखवितां येईल. परंतु त्याबरोबरच एवढें आणखीहि लक्षांत ठेविलें पाहिजे कीं ते दोन मानलेले पदार्थ एकमेकांतून पृथक्(निवडूं जातां निवाडु पांगुळु होये) निवडून दाखविण्यासाठीं मूर्तिमंत निवाडयानें, म्हणजे बुध्यादि इन्द्रियांच्या अंगीं निसर्गसिद्ध असणारें, दोन पदार्थांच्या मिश्रणांतून प्रत्येक पदार्थ निरनिराळा निवडून काढण्याचें जें सामर्थ्य किंवा कौशल्य, त्यानें-जरी पुढें सरसावण्याचें मनांत आणलें तरी त्याला देखील पांगळेंच व्हावें लागेल. त्याला एक पाऊल देखील पुढें काहीं टाकतां येणार नाहीं. मग साक्षात् ते पदार्थ हातीं घेऊन त्यांना निरनिराळे करून दाखविणें तर दूरच राहिलें.

तोच प्रकार शिव–शक्तींची निवड करण्याचा होय. म्हणजे, गोडी व परिमळ यांचे नेत्रेन्द्रियगम्य असें स्वरूप कोणतें तें सांगण्यासाठीं जसें गोडीलाच आणखी एक गूळ हें नांव व परिमळालाच आणखी एक कापुर हें नांव दिलें गेलें आहे, तसेंच, सृष्टींत दृष्टोत्पत्तीस येणाऱ्या अनेक प्रकारच्या भेदांची संगति लावून दाखविण्यासाठीं शिवालाच आणखी एक शक्ति हें नांव दिलें गेलें आहे. तेव्हां नुस्तीं नांवें मात्र दोन पण वस्तु एकच अशा प्रकारच्या या शिव–शक्ति नामक पदार्थांत कोणीहि निवड ती काय करणार ? ॥ २३ ॥

आणि वस्तुस्थिति ही अशा प्रकारची असूनहि पुनः शिव-शक्तिच्या द्वैताचा स्वीकार करून सांख्यांसारखी दीर्घोद्योगी मंडळी त्या दोघांची

निवड करण्याचा प्रयत्न करीत असतात. परंतु त्या त्यांच्या प्रयत्नांचें फळहि पण त्यांना नेमकेंच मिळत असतें; व तें हें कीं—

समग्र दीप्ती घेतां । जेवीं दीपूचि ये हाता ।
तेवीं जियेचिया तत्त्वता । शिवुचि लाभे ॥ २४ ॥

अ० टी०—(समग्र दीप्ती घेतां) घरांत सर्वत्र पसरलेला दिव्याचा प्रकाश हा सर्व गोळा करून घेण्याचा प्रयत्न केला असतां (जेवी दीपूचि ये हाता) त्या प्रकाश विस्ताराच्या केंद्रस्थानीं किंवा मूलस्थानीं विद्यमान असणारा जो दिवा तोच जसा हातीं येत असतो (तेवीं) त्याप्रमाणें, ज्ञाता-ज्ञान-ज्ञेयरूपानें आब्रह्मस्तंबपर्यंत पसरलेल्या शिव-शक्तीच्या स्वरूपभूत ज्ञान-प्रवाहांतून (जियेचिया) नुस्ती त्याची प्रवाहरूपता तेवढी तें, पूर्वी (ओ. २२) सांगितल्याप्रमाणें, शक्तीचें स्वरूप म्हणून निवडून काढूं पाहाणारांच्या हातीं (तत्त्वता शिवुचि लाभे) वस्तुगत्या शिवच, म्हणजे शिवाचें स्वरूप-भूत ज्ञानच लागत असतें. ॥ २४ ॥

स्पष्टीकरण.

या ओवीचें तात्पर्य असें आहे कीं द्वैतदृष्ट्या दृष्ट-श्रुत-मनोवेध अशी एकंदर चराचर सृष्टि,हें शक्तीचें कार्य मानलें जात असून आपल्या हातीं जी शक्ति लागते, म्हणजे आपल्यास जी शक्तीच्या स्वरूपाची प्राप्ति होते, ती तिच्या या कार्यरूपानें, म्हणजे स्थावर-जंगम अशा कोणत्या तरी सृष्टपदार्थाच्या रूपानेंच होत असते व होऊं शकते. शक्तीच्या मूलरूपानें म्हणजे कारणरूपानें ती आपल्या हातीं लागणें कांहीं शक्य नाहीं. तस्मात् कोणीहि शिवरूपांतून शक्ति तेवढी निवडून घेणें म्हणजे शक्तीच्या कार्यरूप असे कोणतेहि स्थावर-जंगम पदार्थ हस्तगत करणें, त्या पदार्थांची प्राप्ति करून घेणें हें होय. आणि या प्राप्तीचें तात्त्विक स्वरूप जर पाहिलें तर तें, नुस्तें आपण शक्तीचें कार्य म्हणून मानलेल्या पदार्थांचें ज्ञान, एवढेंच प्रतीत होत असून ज्ञान हें तर शिवाचें स्वरूप आहे, तें कांहीं शक्तीचें स्वरूप नव्हे, म्हणजे द्वैतदृष्ट्या त्याला शक्तीचें स्वरूप कांहीं म्हणतां येत नाहीं. तस्मात् आपण जें शक्तीचें स्वरूप म्हणून घ्यावयास जातों त्या घेण्यांत वस्तुगत्या लाभ आपल्यास शिवाच्या स्वरूपाचा होत असतो, असेंच मानणें प्राप्त आहे ॥२४॥

यास्तव—

जैसी सूर्य मिरवे प्रभा । प्रभे सूर्यत्वचि गाभा ।
तैसी भेद गिळित शोभा । एकचि असे ॥ २५ ॥

अ० टी०—(सूर्य मिरवे प्रभा) एक सूर्य व दुसरी अखिल चराचर सृष्टींत मिरवणारी म्हणजे पसरणारी व तिला (सृष्टीला) प्रकाशित करणारी त्याची प्रभा, म्हणजे त्याच्या प्रकाश-किरणांचा समुदाय, या दोन पदार्थांतील भेद अगदीं स्पष्ट दिसण्याजोगा आहे. कारण सूर्य आकाशांत दृष्टोत्पत्तीस येत असून त्याची ती प्रभा पृथ्वीच्या पाठीवर सर्वत्र पसरलेली दिसत असते. तेव्हां या दोन पदार्थांतील भेदाचा अंगीकार करण्यास हें प्रत्यक्ष प्रमाण पुरेसें आहे ही गोष्ट उघड होय. परंतु प्रभा ही सूर्याहून भिन्न त्याहून पृथक्, अशी कोणी वस्तु आहे काय? तर नव्हे. कारण (प्रभे सूर्यत्वचि गाभा) सूर्याचें सूर्यत्व म्हणजे प्रकाशरूपी धर्मानें युक्त असें जें त्याचें बिंब तें, या एकंदर प्रकाश-किरणांच्या समुदायरूपी प्रभेचें मध्यवर्ती केन्द्र असून सूर्यानें प्रकाशाला आपल्या अंगावर वागविलेलें असतें. म्हणून प्रभेलाहि त्याच्या किरणरूपानें जगांत मिरवितां येतें व सूर्यालाहि आकाशांत आपलें अस्तित्व दाखवितां येतें. एरव्हीं—म्हणजे सूर्याच्या अंगीं प्रकाशरूपी धर्माचें वास्तव्य नसतें तर—प्रभा या नांवाचा पदार्थ कोणाला कोठेंहि दिसला नसता व आकाशांतील सूर्याचें अस्तित्वहि पण कोणाच्या दृगोचर झालें नसतें. आणि वस्तुस्थिति ही अशा प्रकारची असल्यामुळें (जैसी) सूर्याहून भिन्न असा प्रभा या नांवाचा कोणी पदार्थ नाहीं, तर प्रभा व तो सूर्य मिळून वस्तु एक असून प्रभा ही केवळ सूर्याची शोभा म्हणजे त्याच्या अंगचें वैभव मात्र आहे, हें जसें मानावें (तैसी) त्याप्रमाणें,

नसतें व तसेंच शिव म्हणून कोणी सर्वकर्ते आहेत कीं नाहींत हेंहि पण कळलें नसतें. तस्मात् शिवाचें स्वरूपभूत ज्ञान हें व्यापक व सृष्टींत सर्वत्र दृग्गोचर होणारीं शक्तीचीं कार्यभूत ज्ञाता-ज्ञान-ज्ञेयरूपीं ज्ञान-किरणें हीं परिच्छिन्न, किंवा तें अचल व हीं चंचल, किंवा तें चिन्मात्ररूपानें विद्यमान असणारें व हीं सर्व जडरूपानें भासणारीं, असल्यामुळें शिव व शक्ति या दोघांत भेद जरी दिसत असला तरी (भेद गिळित) ही भेदविषयक कल्पना गिळून, म्हणजे टाकून देऊन, किंवा तिला बाजूस सारून, शक्ति हा शिवाच्या स्वरूपभूत ज्ञानाला विशेष रीत्या प्रकाशित करणारा असा त्यांचा अंगभूत धर्म, व अतएव (शोभा एकचि असे) ती त्यांची शोभा मात्र, म्हणजे शिवाचें तें वैभव मात्र असून धर्म व धर्मी हे जसे एक असतात तसे शक्ति व शिव हे उभयतां एकच आहेत असें समजलें पाहिजे ॥२५॥

का बिंब प्रतिबिंबा द्योतक। प्रतिबिंब बिंबा अनुमापक।
तैसे द्वैतमिसे एक। वरवतसे ॥ २६ ॥

अ० टीः—(का) अथवा पाहिजे असल्यास असें समजावें कीं, आपण आरशांत पाहूं लागलों असतां आपल्या मुखाशीं तादात्म्यसंबंध ठेविणारें पण नसतेंच असें एक बिंब व एक प्रतिबिंब हे दोन भाव निदर्शनास येत असतात. आरशांत दिसणारें आपलें मुख हें प्रतिबिंब म्हणवतें व आपल्या ठिकाणीं असणारें आपलें मुख हें त्या प्रतिबिंबाचें बिंब म्हणवूं लागतें. या दोन भावांत (बिंब प्रतिबिंबा द्योतक) बिंबीभूत आपलें मुख हें जसें आरशांतल्या आपल्या मुखाच्या प्रतिबिंबाचें द्योतक, म्हणजे तें प्रतिबिंब दिसण्याचें हेतु, होतें व (प्रतिबिंब बिंबा अनुमापक) प्रतिबिंब हें त्या बिंबाचें, म्हणजे आपल्या मुखाचें, अनुमापक, म्हणजे आपलें मुख आपल्यास दाखवून अनुमानानें त्याच्या यथार्थ स्वरूपाची जाणीव आपल्या ठिकाणीं उत्पन्न करण्यास साधनीभूत, होत असतें, त्याप्रमाणें स्वस्वरूपावलोकनार्थ परमात्म्यानें आपल्या अंगभूत चिच्छक्तीला आदर्शस्थानीं ठेवून तद्वारा स्वीकारलेल्या बिंब-प्रतिबिंबरूपी शिव-शक्ति नामक दोन भावांत शिवरूपानें तो आपल्या शक्तिरूपाच्या निदर्शनाचा हेतु, अर्थात् तिचा द्योतक, झाला असून शक्तिरूपानें तो आपला अनुमापक, अर्थात् आपलें स्वरूप आपल्यास

असल्यामुळें वस्तुगत्या तीं तत्त्वें दोन नाहींत, तर तीं दोन्हीं मिळून वस्तु एक आहे, व अधिष्ठित वस्तु अधिष्ठानरूप असते या सार्वत्रिक नियमाप्रमाणें तीं, तदधिष्ठानभूत जो परमात्मा तद्रूप आहे. अर्थात् शिव असो, शक्ति असो कीं तत्कार्यभूत सृष्टि असो, तो सर्व परमात्म्याच्या स्वरूपभूत ज्ञानाचा विलासमात्र आहे, असें मानावें लागतें. आणि याच्याहि पुढें जाऊन अनुभवदृष्ट्या जर पाहिलें तर असें दिसतें कीं शिव-शक्ति व सृष्टि हे तिन्हीं पदार्थ, जेव्हां परमात्मा आपल्या स्वरूपाचा संकोच करीत असतो, म्हणजे तो जेव्हां डोळेझांक करीत असतो, तेव्हां मात्र-अर्थात् परमात्म्याच्या निद्रावस्थेंत मात्र-स्वप्नासारखे त्याच्या स्वरूपाच्या ठिकाणीं दिसावयास लागतात व परमात्म्यानें डोळे उघडले असतां, तो जागा झाला असतां, ते जेथल्या तेथें मावळून साफ नाहींसे होत असतात. मागें त्यांचा मागमूस देखील शेष राहात नाहीं. तस्मात् जसे आपल्या स्वप्नांतील पदार्थ जेव्हां अदृश्य असतात किंवा होतात तेव्हां तर नसतातच, पण जेव्हां ते प्रत्यक्ष दिसत असतात तेव्हांहि पण नसतात, तसेच परमात्म्याच्या स्वरूपांत स्वप्नरूपानें नुसते भासणारे असे जे शिव-शक्त्यादि पदार्थ, ते यापूर्वीं कधीं नव्हते, आज नाहींत व पुढेंहि कधीं असणार नाहींत. अर्थात् येथें ना कोणी शिव ना कोणी शक्ति व ना कोणी सृष्टि, तर जें काहीं किंवा जो कोणी, काल होता, आज आहे व उद्यांहि असणारच, तो एकमेवाद्वितीय असा परमात्मा मात्र आहे, असें मानावें लागतें. एवंच, शिव-शक्त्यादि दृश्यजात तेवढें सर्व अन्वयदृष्ट्या परमात्मरूप दिसत असून व्यतिरेकदृष्ट्या परमात्म्याच्या ठिकाणीं त्या सर्वांचा सर्वथा अभाव दिसतो. अतएव सृष्टींत सर्वत्र जरी शिव-शक्तींच्या द्वैताचाच प्रत्यय येत असला तरी तें त्यांचें द्वैत नुस्तें दिसण्यापुरतें मात्र असून तदधिष्ठानभूत जो परमात्मा तो एकटाच शिव-शक्ति व तत्कार्य-[illegible] सर्वांच्या रूपानें प्रत्ययास येत असल्यामुळें, वस्तुगत्या त्या [illegible]—तीं सर्व मिळून परमात्मरूप वस्तु एकच आहे—असें

दाखवून अनुमानानें आपल्याच ठिकाणीं त्याची जाणीव उत्पन्न करण्यास साधनीभूत झाला आहे. आणि या अशा प्रकारच्या द्योतन-अनुमापनरूपीं कार्यांत बिंब हें प्रतिबिंबाचें द्योतन करो या प्रतिबिंब बिंबाचें अनुमापन करवो, तद्द्वारा प्रकाशन जसें बिंबाच्याच, म्हणजे वस्तुगत्या आपल्या मुखाच्याच, स्वरूपाचें होत असतें, त्याचप्रमाणें शिवांनी शक्तीचें द्योतन केलें तरी व शक्तिनें शिवाचें अनुमापन करविलें तरी,तद्द्वारा शिवाचेंच,म्हणजे परमात्म्याचेंच स्वरूप निदर्शनास येत असतें. तस्मात् जसे आपल्या मुखाचे बिंब-प्रतिबिंब-भाव (तैसें द्वैतमिसे) तसेच परमात्म्याचे शिव व शक्ति हे दोन्हीं भाव नुस्ते निमितमात्र असून तद्द्वारा निदर्शनास आलेलें अखिल चराचर सृष्टिरूपी वैभव हें वस्तुगत्या (एक बरवतसे) एकव्या शिवाच्याच, म्हणजे परमात्म्याच्याच, स्वरूपाचें वैभव होय ॥ २६ ॥

स्पष्टीकरण.

या शिव-शक्तीच्या ऐक्यावर आत्मप्रतीति व शास्त्रप्रतीति या दोन्ही द्वारांनीं शक्य तितका प्रकाश पाडण्यासाठीं या पूर्वीच्या २५ व्या ओवींत व या ओवींत दिलेल्या दोन दृष्टांतांपैकीं पहिला दृष्टान्त आत्मप्रतीतीस साधनीभूत होणाऱ्या सांख्यशास्त्राच्या द्वैतवादास अनुसरून दिला असून दुसरा दृष्टान्त शास्त्रप्रतीति दाखविणाऱ्या वेदान्तशास्त्राच्या आभासवादास अनुसरून दिला आहे. आणि त्याप्रमाणें पहिल्या दृष्टान्तांत श्रीज्ञानेश्वर आकाशांत दिसणारा सूर्य व पृथ्वीवर पसरणारी त्याची प्रभा, या दोन पदार्थांच्या अस्तित्वाचा प्रत्यय भिन्न असला तरी विचारदृष्ट्या त्या दोहोंचा अभेदच कसा स्वीकारावा लागतो, तो प्रकार दाखवीत असून दुसऱ्या दृष्टान्तांत ते बिंब-प्रतिबिंबाच्या प्रातिभासिक द्वैतांत वस्तुगत्या अद्वैत कसें असतें तें सांगत आहेत ॥ २६ ॥

असो तर शिव-शक्तीच्या या द्वैताद्वैतविषयक विवेचनाचा सारांश हा कीं, ज्ञानमात्र अशा परमात्म्याच्या स्वरूपांतून प्रादुर्भूत होणारीं हीं शिव-शक्ति नामक तत्त्वें परस्पर विभिन्न अशीं दोन आहेत असें जरी बाह्यदृष्ट्या दिसतें, तरी पण विचारदृष्ट्या पाहिलें असतां, त्या दोघांची सत्ता एक, स्वरूप एक व सृष्टिरूपानें दृग्गोचर होणारा त्या दोघांचा जो विषय-विषयी-भाव तोहि पण दोघांच्याहि ठिकाणीं सारखाच प्रत्ययास येत

असल्यामुळें वस्तुगत्या तीं तत्त्वें दोन नाहींत, तर तीं दोन्हीं मिळून वस्तु एक आहे, व अधिष्ठित वस्तु अधिष्ठानरूप असते या सार्वत्रिक नियमाप्रमाणें तीं, तदधिष्ठानभूत जो परमात्मा तद्रूप आहे. अर्थात् शिव असो, शक्ति असो कीं तत्कार्यभूत सृष्टि असो, तो सर्व परमात्म्याच्या स्वरूपभूत ज्ञानाचा विलासमात्र आहे, असें मानावें लागतें. आणि याच्याहि पुढें जाऊन अनुभवदृष्ट्या जर पाहिलें तर असें दिसतें कीं शिव-शक्ति व सृष्टि हे तिन्हीं पदार्थ, जेव्हां परमात्मा आपल्या स्वरूपाचा संकोच करीत असतो, म्हणजे तो जेव्हां डोळेझांक करीत असतो, तेव्हां मात्र-अर्थात् परमात्म्याच्या निद्रावस्थेंत मात्र-स्वप्नासारखे त्याच्या स्वरूपाच्या ठिकाणीं दिसावयास लागतात व परमात्म्यानें डोळे उघडले असतां, तो जागा झाला असतां, ते जेथल्या तेथें मावळून साफ नाहींसे होत असतात. मागें त्यांचा मागमूस देखील शेष राहात नाहीं. तस्मात् जसे आपल्या स्वप्नांतील पदार्थ जेव्हां अदृश्य असतात किंवा होतात तेव्हां तर नसतातच, पण जेव्हां ते प्रत्यक्ष दिसत असतात तेव्हांहि पण नसतात, तसेच परमात्म्याच्या स्वरूपांत स्वप्नरूपानें नुसते भासणारे असे जे शिव-शक्त्यादि पदार्थ, ते यापूर्वीं कधीं नव्हते, आज नाहींत व पुढेंहि कधीं असणार नाहींत. अर्थात् येथें ना कोणी शिव ना कोणी शक्ति व ना कोणी सृष्टि, तर जें काहीं किंवा जो कोणी, काल होता, आज आहे व उद्यांहि असणारच, तो एकमेवाद्वितीय असा परमात्मा मात्र आहे, असें मानावें लागतें. एवंच, शिव-शक्त्यादि दृश्यजात तेवढें सर्व अन्वयदृष्ट्या परमात्मरूप दिसत असून व्यतिरेकदृष्ट्या परमात्म्याच्या ठिकाणीं त्या सर्वांचा सर्वथा अभाव दिसतो. अतएव सृष्टींत सर्वत्र जरी शिव-शक्तींच्या द्वैताचाच प्रत्यय येत असला तरी तें त्यांचें द्वैत नुसतें दिसण्यापुरतें मात्र असून तदधिष्ठानभूत जो परमात्मा तो एकटाच शिव-शक्ति व तत्कार्यभूत सृष्टि, या सर्वांच्या रूपानें प्रत्ययास येत असल्यामुळें, वस्तुगत्या त्या सर्वांचें ऐक्य आहे—तीं सर्व मिळून परमात्मरूप वस्तु एकच आहे—असें समजलें पाहिजे.

आणि याप्रमाणें थोडक्यांत शिव-शक्तींच्या द्वैताद्वैताचें निरूपण करून व त्याबरोबरच, ज्याला आपल्यासकट शिव-शक्तींचें हें अशा प्रकारचें ऐक्य अनुभवद्वारा पटवून घ्यावयाचें असेल त्यानें सृष्टीच्या बाह्य देखाव्याकडून तिच्या मुळाकडे आपली दृष्टि वळवावी, म्हणजे पूर्वी (ओ. २४)

सांगितल्याप्रमाणें, घरांत पसरलेला दिव्याचा प्रकाश गोळा करणाराच्या हातीं जसा दिवा आपोआपच लागत असतो, तसेच, सृष्टिच्या मूळाकडे वळून त्याचा शोध करणाराच्या हातीं, परमात्मा शिव हे आयतेच सांपडत असतात, असा जिज्ञासूला आत्मानुभवाचा मार्गहि दाखवून श्रीज्ञानेश्वर जीवाच्या ठिकाणीं दृढमूल झालेल्या द्वैतभ्रमाचें स्वरूप व त्याची अनर्थकारकता दाखविण्याकडे वळतातः—

३ द्वैतभ्रम व त्याची अनर्थकारकता.

आतां अन्वयदृष्ट्या शिव-शक्ति व त्या उभयात्मक चराचर सृष्टि हीं तिन्हि परमात्मरूप ठरोत वा व्यतिरेकदृष्ट्या त्या सर्वांचा परमात्म्याच्या स्वरूपांत अभाव असो, पण त्या दोन प्रकारांपैकीं कोणताहि प्रकार जीवाला खरा कसा वाटावा ? कारण—

सर्वशून्याचा निष्कर्षु । जिया बाइला केला पुरुषु ।
जेणे दादुलेंनि सत्ताविशेषु । शक्ति जाली ॥ २७ ॥

अ० टी०—(सर्वशून्याचा निष्कर्षु) जें कारण ना कार्य, सामान्य ना विशेष, ज्ञान ना अज्ञान, सक्रिय ना अक्रिय, सत्य ना मिथ्या, पुरुष ना स्त्री, अशा प्रकारच्या सर्व नाहींपणाच्या आगररूप, व अतएव, सर्व शून्यांच्या निष्कर्षरूप, किंवा सर्व शून्यांच्या शून्यरूप; अथवा सृष्टि ही वर सांगितल्याप्रमाणें स्वप्नवत् मिथ्या असल्यामुळें तदंतर्गत कोणताही पदार्थ, स्वप्नांतील पदार्थासारखा, जेव्हां तो दृष्टीचा विषय होत असतो तेव्हां मात्र दिसण्यापुरता असतो व जेव्हां तो दृष्टीचा विषय होत नाहीं तेव्हां तो मुळींच नसतो, अशा प्रकारचा जो दृष्टि-सृष्टिवाद, त्याला अनुसरून बोलावयाचें म्हणजे (पिंडदृष्ट्या) वनांतून गावांत येणाराला वनशून्य, गावांतून घरांत गेले असतां गांव शून्य, घराच्या अंतर्भागांत प्रवेश केला असतां त्याचा बाह्यभाग शून्य, अंतर्भागांतून शयनगृहांत गेल्यावर तो अंतर्भाग शून्य, शयनगृहांत पांघरूण घेऊन निजल्यावर शयनगृह शून्य, निद्रा लागली कीं देह शून्य, देहचतुष्टयापलीकडे गेला कीं देहचतुष्टय शून्य, पंचकोशाचा आश्रय सोडला कीं पंचकोश शून्य, पृथिव्यादि प्रकृत्यंत तत्त्वांचा संबंध सुटला कीं (ब्रह्मांडदृष्ट्या) अपराप्रकृति शून्य व शेष राह-

णारी स्वयंशून्यरूपा अशी किंवा अखिल चराचर विश्वाच्या शून्यरूप अशी जी माया नामक पराप्रकृति तीहि चेतनमात्र अशा परमात्म्याच्या स्वरूपांत शून्यच; मिळून अशाप्रकारच्या सर्व शून्यांच्या शून्यरूप, जो परमात्मा त्याला (जिया पुरुषु बाइला केला) शक्तीनें पुरुषरूपाची, म्हणजे शिव-रूपाची प्राप्ति करून देऊन 'बाइला' म्हणजे बायक्या, बायकोच्या कह्यांत वागणारा, बायकोचा अनुचर बनविला आहे. अर्थात् त्याला तिनें आपला द्रष्टा, किंवा 'पति जन्मला माझे उदरीं । मी जाळें तयाची नोवरी' या नायोक्तीप्रमाणें, आपला पति बनवून आपल्या ताब्यांत घेतलें आहे. अथवा त्याला तिनें जीवभावास आणून आपल्या कार्यभूत बुद्धयादि इंद्रियगणाच्या कह्यांत वागावयास लाविलें आहे. आणि (जेणे दादुलेनि सत्ता विशेषु) त्या आपल्या दादल्याच्या म्हणजे नवऱ्याच्या निर्विशेष अशा सत्तेवर सविशेष अशा सत्तारूपानें, म्हणजे चराचर विश्वाच्या रूपानें, आपण अवतीर्ण होऊन (शक्ति जाली) शक्ति ही त्याची पत्नी, त्याची गृहिणी, झाली आहे. एवंच ज्याला रूप नाहीं व नांवहि नाहीं व जो स्त्री नाहीं व पुरुषहि नाहीं, अशा प्रकारचा सर्व नाहींपणाचा अर्क, अर्थात् भाव असा कोणताही आपल्या आंगीं न लागूं देणारा, जो परमात्मा, त्याच्या ठिकाणीं या शक्तीनें आपल्या अघटित-घटना-पटुत्वाच्या द्वारा पुरुषत्वाचा, म्हणजे द्रष्टेपणाचा किंवा, भोक्तेपणाचा भाव उत्पन्न करून त्याची आपल्या दादल्याच्या म्हणजे भोक्त्याच्या जागीं योजना केली आहे; आणि कधींहि कोणाच्या कळ-ण्यांत न येणारें, किंबहुना ज्याचें त्याला देखील न कळणारें, असें जें त्याचें अस्तित्व, त्याच्याच विशेष, म्हणजे अभिव्यक्त, सर्वांना स्पष्ट दिसणाऱ्या, अशा रूपानें, अर्थात् दृष्टपदार्थांच्या रूपानें, ती स्वतः त्याची दृश्य किंवा भोग्य बनून, तद्द्वारा त्याला तिनें आपल्या ताब्यांत घेतलें आहे व हवे तसें नाच नाचावयास लाविलें आहे ॥ २७ ॥

शिवाच्या या शक्त्याधीनतेची मर्यादा येथवर पोंचलेली दिसते कीं--

जिये प्राणेश्वरीवीण । शिवींहि शिवपण ।
थारों न शके, ती आपण । शिवें घडली ॥ २८ ॥

अ० टी०—(जिये प्राणेश्वरी वीण शिवीं शिवपणहि थारों न शके) त्यांच्या या शक्तिनामक प्रिय पत्नीखेरीज त्यांच्या ठिकाणीं त्यांच्या शिव-

पणाला, म्हणजे भोक्तेपणालाहि ' थारा ' म्हणजे आश्रय, काहीं मिळूं शकत नाहीं. अर्थात् शिवाच्या भोक्तेपणांत त्यांना जो भोग प्राप्त व्हावयाचा असतो तो जरी त्यांच्याच स्वरूपभूत सुखाचा असतो—तें त्यांचें भोग्यभूत सुख दुसऱ्या कोणांकडून यावयाचें किंवा आणावयाचें नसतें—तरी पण त्या भोगाच्या प्राप्तीस साधनीभूत होणारा जो प्राण, त्याची ईश्वरी, म्हणजे नियंत्रणकर्ती, शक्ति असल्यामुळें, ती देईल तरच तो भोग त्यांना प्राप्त होत असतो, तिला सोडून म्हणजे स्वतंत्रपणानें काहीं त्या भोगाची प्राप्ति त्यांना होत नाहीं व होऊं शकत नाहीं. थोडक्यांत सांगावयाचें म्हणजे, शिव हे आपलें स्वरूपभूत सुख हवें तेव्हां, हवें तसें, स्वतंत्रपणें भोगूं म्हणतील, तर तें काहीं त्यांना साध्य नाहीं, तेवढ्यापुरतें देखील स्वातंत्र्य त्यांना नाहीं, तर त्या कार्यासाठीं देखील त्यांना शक्तीच्याच तोंडाकडे पाहावें लागतें व सर्वस्वी तिच्या तंत्रानें वागावें लागत असतें; आणि अशा प्रकारच्या या पराधीनतेमुळें ते नित्यप्राप्त अशा आपल्या स्वरूपालाहि मुकले आहेत, तेंहि त्यांना पारखें झालें आहे, असेंच म्हणणें प्राप्त आहे !

आणि नित्य-शुद्ध-बुद्ध-मुक्त-स्वभाव अशा शिवाला याप्रमाणें सर्वस्वी आपल्या कह्यांत वागविणारी ही शक्ति कोण ? कोठली ? म्हणाल तर (ती शिवें आपण घडली) तिला स्वतः शिवानीं आपण होऊनच निर्माण केलें आहे. तिला शक्तिपणास शिवांनींच आणलें आहे. त्यांनीं जर तिला आपल्या अस्तित्वाचा आश्रय दिला नसता तर तिनें शक्तिभावास प्राप्त होणें शक्ति-रूपानें प्रकट होणें किंवा अस्तित्वांत येणें, हें कधींच शक्य झालें नसतें. तस्मात् स्वभावतः स्वतंत्र अशा शिवानीं शक्तीच्या बंधनांत अशा रीतीनें अडकण्याचें कारण स्वतः तेच होत. "आत्मैव ह्यात्मनो बंधुरात्मैव रिपुरात्मनः" या भगवदुक्तीप्रमाणें, शिवांनीं स्वतः आपल्या हातानींच आपल्यास या मायाजालांत गुरफटून घेतलें आहे, व अतएव, आपण आपलें स्वातंत्र्य हरवून बसल्याबद्दल त्यांनीं स्वतः आपल्यालाच धन्यवाद दिला पाहिजे ॥ २८ ॥

पण तें कसेंहि असो, वस्तुस्थिति दिसण्यांत अशा प्रकारची दिसते कीं,—

ऐश्वर्येंसी ईश्वरा । जियेचें अंग संसारा ।
आपणचि जे उभारा । आपणचि जे ॥ २९ ॥

अ० टी:०—(ऐश्वर्येंसी ईश्वरा, जियेचें अंग संसारा) शिवाला जगदीशपणाच्या ऐश्वर्यासकट अखिल चराचर विश्वाचें जें ईशितृत्व प्राप्त झालें आहे, व त्याबरोबरच अणिमा-लघिमा-महिमा-प्राप्ति-प्राकाम्य-वशित्व-ईशितृत्व-यत्रकामावसायित्व[1], अशा प्रकारच्या त्यांच्या अष्टविध ऐश्वर्याचा जो विस्तार झाला आहे, त्यांचा जो प्रपंच याटला गेला आहे, त्यांत मुख्य अंग शक्तीचें आहे. शक्तीच त्या विस्ताराचा आधारस्तंब होय. एऱ्हीं, " चिताभस्मालेपो गरलमशनं दिक्पटधरो " हें त्यांच्या घरचें, खासगत ऐश्वर्य असल्यामुळें त्यांना अगदींच विजातीय अशा जगदीशत्वाच्या प्राप्तीचा फारसा संभव काहीं दिसत नाहीं. पण तसें असूनहि ज्या अर्थी त्यांना जगदीश पदवी प्राप्त झाली आहे त्या अर्थी, " भवानि त्वत्पाणिग्रहणपरिपाठीफलमिदम् " या पुष्पदंतोक्तीप्रमाणें, प्रत्येक जन्मीं (महाकल्पारंभीं) त्यांनीं एकनिष्ठपणानें शक्तीच्या प्राणिग्रहणाचा जो परिपाठ ठेविला आहे त्याचेंच तें फळ मानावें लागतें. कारण असें आहे कीं (आपणचि जे उभारा) शक्तीनें आपल्या आंगचें चातुर्य खर्च करून शिवाच्या जगदीशत्वाची व त्यांच्या तदनुषंगी उक्त ऐश्वर्याची उभारणी केली आहे. किंबहुना (आपणचि जे) तिनें स्वतःच जगद्रूप होऊन शिवाला जगदीश बनविलें आहे व त्यांना वर सांगितलेल्या सर्व ऐश्वर्याची प्राप्ति करून दिली आहे. तेव्हां अशा स्थितींत शिवाचें स्वातंत्र्य कसें कायम राहाणार? अर्थात् तें राहूंच शकत नाहीं. नव्हे, उठतां-बसतां व बोलतां-चालतांना सुद्धां बायकोच्या तोंडाकडे पाहणाऱ्या व तिच्या साह्याची अपेक्षा करणाऱ्या घरधन्यासंबंधानें स्वतंत्रतेचा मुळीं प्रश्नच उपस्थित होत नाहीं असें म्हटलें तरी चालेल. यास्तव, जोंपर्यंत शिवाला आपल्या ईश्वरत्वाची चाड आहे व तदनुषंगी ऐश्वर्याची आवड आहे तोंपर्यंत त्यांनीं सर्वस्वी शक्तीच्या आधीनच राहिलें पाहिजे. इतकेंच केवळ नव्हे, तर त्यांना आपल्या शिवत्वाकरितां तत्सापेक्ष जें जीवत्व तेंहि स्वीकारलें पाहिजे व त्याच्या अंगीकारपूर्वक जिकडे जिकडे शक्ति नेईल तिकडे तिकडे निमुटपणें गेलें पाहिजे. त्याखेरीज गत्यंतर नाहीं. ॥ २९ ॥

आतां शक्तीनें तरी हा एवढा खटाटोप कशाकरितां करावा? पण या या प्रश्नाचें उत्तर असें देतां येईल कीं—

---

१. योगसूत्र ३-४५.

पतीचेनि अरूपपणें लाजोन आंगाचें मिरवणें ।
केलें जगायेव्हडें लेणें । नामरूपाचें ॥ ३० ॥

अ० टी०–(पतीचेनि अरूपपणें) तिचे पती जे शिव ते मूळचे अरूप, त्यांना ना कसलेंहि रूप ना कोणतेंहि नांव. किंबहुना त्यांना ओळखतां येण्याजोगें असें कोणतेंहि चिन्ह देखील त्यांच्या ठिकाणीं मुळींच नाहीं. तेव्हां या अशा प्रकारच्या नामरूपशून्य पतीची आपण पत्नी म्हणून तिनें चार-चौघांत वागावयाचें कसें ? व बाई तुम्हीं कोण ! कोणाच्या ! असें जर कोणीं विचारलें तर तिनें बोट दाखवावयाचें कोणाकडे ? व दुसऱ्यानें तरी आपल्या कुंकवाचे धनी कोण आहेत व ते मुळीं आहेत कीं नाहींत, हें जाणावयाचें कसें ? एवंच आपल्या पतीच्या या अरूपपणाच्या स्थितींत (लाजोन आंगाचें मिरवणें) आंग मिरविण्याची म्हणजे व्यवहारांत वागण्याची लाज वाटून त्याचा तो अरूपपणा झांकून टाकण्यासाठीं किंवा तो लोकांच्या दृष्टिआड करण्यासाठीं–अथवा (लाजोन) पतीच्या अरूपणाची लाज वाटून (आंगाचें मिरवणें) त्याचें आंग मिरविण्यासाठीं, म्हणजे अभिव्यक्त अशा रूपानें त्याला प्रसिद्धीस आणण्यासाठीं–शक्तीनें (जगायेव्हडें नामरूपाचें लेणें केलें) सप्तस्वर्ग, सप्तपाताळ, सप्तभूभाग व त्यांत जारज–स्वेदज–अंडज–उद्भिजादि असंख्य नामरूपांचे अलंकार निर्माण करून ते आपल्या प्रिय पतीच्या आंगावर घातले आहेत. आणि ते घातले गेल्यापासून, शिवाच्या अरूपपणामुळें जें वेदपुरुषाचें तोंड बंद झालें होतें, तें अनायासें मोकळें होऊन त्याला वाचा फुटली आहे व "अनंता वै वेदाः" असा त्याच्या वाणीचा प्रचंड विस्तार झाला असून त्याच्या आश्रयानें अनेक स्मृतिशास्त्रें व अनेक पुराणें निर्माण झालीं आहेत व तद्वारा सर्वत्र शिवाचा जयजयकारच होत आहे. तस्मात् "आला नावारूपा । तुका म्हणे जाला सोपा" याप्रमाणें, नामरूपात्मक अशा या सृष्टीच्या रचनेपासून शक्तीनें आपल्या पतीच्या अरूपपणाची उणीव झांकून टाकण्याचें व तद्वारा त्याला प्रसिद्धीस आणण्याचें काम चांगलेंच साधून घेतलें आहे, ही गोष्ट निर्विवाद होय ॥ ३० ॥

शिवाय––

ऐक्याचाही दुकाळा । बहुपणाचा सोहळा ।
जिये सदैवेचिये लिळा । दाखविला ॥ ३१ ॥

अ० टी०—(ऐक्याचाही दुकाळा) परमात्मा शिवाचें वास्तविक स्वरूप म्हटलें म्हणजे " सत्य ज्ञानानंत गगनाचें प्रावर्ण, नाहीं रूप. गुण वर्ण जेथें " म्हणजे सन्मात्र, चिन्मात्र, आदिमध्यान्तविहीन व अखिल चराचर विश्वाला गवसणी घालणारें जें आकाश त्यालाहि गवसणी घालणारें, हें होय. त्याला ना रूप ना गुण ना रंग! शिवाय, " निष्किंचना वयं शश्वत् निष्किंचनजनप्रियः " हा त्यांचा स्वभाव, किंवा तें त्यांचें ऐश्वर्य म्हटलें तरी चालेल. तेव्हां हा सृष्टींत सर्वत्र दृष्टोत्पत्तीस येणारा अनेकपणा त्यांच्या घरांत कोठला ? अर्थात् तेथें या असल्या अनेकपणाची समृद्धि तर नाहींच, पण पूर्वी (ओ. ४) सांगितल्याप्रमाणें, तेथें एकपणाचाहि दुष्काळच होय.

परंतु त्यांनीं शक्तीचें पाणिग्रहण केल्यापासून त्यांच्या घरांतला हा सर्वत्र शून्यत्वाचा देखावा अगदीं पालटून गेला आहे. म्हणजे, जेथें रूप-गुण-वर्णादिकांचा आहेपणा तर दाखवितां येत नव्हताच, पण त्या सर्वांच्या शून्याचा आहेपणा दाखविण्याचीहि सोय नव्हती, त्या त्यांच्या घरांत (बहुपणाचा सोहळा) अनेकपणाचें ऐश्वर्य सर्वत्र दृगोचर होत आहे. कारण आतां शिवाला रूप नाहीं म्हणावें तर त्यांच्या स्वरूपांतच जीं अनेक प्रकारचीं असंख्य रूपें दिसत आहेत तीं कोणाचीं? व कोठलीं? शिवाय त्यांना जर रूप नसतें तर " अपाणिपादो जवनो गृहीता " या श्रुतीप्रमाणें. त्यांच्या स्वरूपांत देणें-घेणें, जाणें-येणें, हे व्यवहार कसे घडले असते? तसेंच त्यांना गुण नाहीं म्हणावें तर, सत्त्व-रज-तम या गुणत्रयाला व इतर अनेक प्रकारच्या अनेकविध व्यावहारिक गुणावगुणाला आश्रय कोणता? त्याच प्रमाणें, ज्यांनीं अनेक रंग सुरंगपणास आणल्यामुळें जे हल्लीं ' अनन्तरंग ' या नांवानें प्रसिद्धीस आले आहेत, त्यांना रंग नाहीं म्हणण्याचें धाष्टर्य आतां कोणाच्याहि वाणीला करतां येणें शक्य आहे काय? आणि त्यांच्या पूर्वीच्या निष्कांचनतेनें तर हल्लीं कोणीकडे तोंड लपविलें आहे, कोण जाणें? कारण हल्लीं शिवाकडे पाहिलें असतां ते अनंतकोटि ब्रह्मांडांचे स्वामि झाले असून 'भगवान्' बनले आहेत; व लक्ष्मीनें त्यांचें दास्य स्वीकारलें असून ती त्यांचें पादसंवाहन करीत आहे असा देखावा दिसतो. म्हणून शिवाच्या घरांतला

पूर्वीचा तो सर्वशून्यत्वाचा मनु सांप्रत साफ पालटून गेला आहे असें म्हणावें लागतें.

आणि अशा प्रकारचे हे भाग्याचे दिवस शिवाला कोणीं दाखविले? या प्रश्नाचा जर विचार केला तर (जिये सदैवेचिया लिळा दाखविला) त्याचें सर्व श्रेय शक्तीकडे आहे असें ठरतें. कारण जशी एखादी पायगुणाची मुलगी पतिगृहीं आली असतां तिच्या पतीचें घर पाहातां पाहातां भरभराटीच्या शिखरास जाऊन पोंचत असतें, त्याप्रमाणें शक्तीशीं शिवाचा शरीरसंबंध झाल्यापासूनच शिवाच्या ओसाड घरांत, स्वतः शिवांनीं हात-पाय देखील न हालवितां, या अनेकत्वाच्या ऐश्वर्याची पराकाष्ठा झालेली दिसूं लागली आहे. तस्मात् ही केवळ त्या भाग्यशाली आदिमायेचीच लीला आहे— तिनेंच शिवाला या वैभवाच्या शिखरावर सहज लीलेनें नेऊन बसविलें आहे— असें मानणें प्राप्तच आहे.

एवंच "एका क्रियाद्यर्थकरी प्रसिद्धा" या म्हणीप्रमाणें या चराचर विश्वाच्या उत्पत्तिद्वारा शक्तीनें दोन कार्यें साधून घेतलीं आहेत : एक अलक्ष्य-लक्षण अशा शिवाला अनेक नामरूपांच्या स्वीकारपूर्वक सर्वांचें सर्वत्र लक्ष्य व्हावयास लावणें, आणि दुसरें सर्वशून्याच्या शून्यत्वानें जें त्यांच्या घराला चारहि बाजूकडून व्यापलें होतें त्याचें ठाणें तेथून उठवून त्याजागीं अनेकविध दृश्यत्वाचें, बहुतेक कायमचें,साम्राज्य प्रस्थापित करून देणें, अशा प्रकारचीं तीं दोन कार्यें होत ॥ २१ ॥

असो तर एकंदरींत—

आंगाचिया आटणिया । कान्तु उवाया आणिला जिया ।
स्वसंकोचें प्रिया । रूढविली जेणें ॥ २२ ॥

अ० टी०—(आंगाचिया आटणिया) आपल्या गुणशून्य, धनशून्य, पतीस लोकांनीं मूर्ख, दरिद्री, म्हणूं नये, लोकांत त्याची ती उणीव दिसूं नये, म्हणून कोणत्या ना कोणत्या उपायानें पतीचे ते दोष झांकण्याच्या कामीं स्त्रिया नेहमीं झटत असतात. स्त्रीजातीचा तो स्वभावच असून विशेषतः कुलीन स्त्रियांत तर तो सर्वत्रच दृग्गोचर होत असतो. सीतादेवी ही, खरें म्हटलें म्हणजे, मंदोदरीच्या पोटीं झालेली व अतएव रावणाची कन्या

होय[1]. परंतु ती कुरुक्षेत्रांत जनकाला सांपडून त्यानें तिला आपल्या पत्नीच्या स्वाधीन केल्यावर जनकपत्नीनें आपल्या पतीच्या ठिकाणीं असलेला संततिहीनत्वाचा दोष झांकण्यासाठीं सीतादेवीला जानकी हें नांव देऊन तिला जनकाची कन्या म्हणून प्रसिद्धीस आणलें, हा कथाभाग पुराणांतरीं प्रसिद्धच आहे. त्याप्रमाणें, आपल्या रूपशून्य, गुणशून्य व वैभवशून्य पतीचे ते दोष झांकले जावेत व त्याचें महत्त्व वाढावें एतदर्थ शक्तिनें आपल्या आंगाची आटणी करून, आपलें आंग झिजवून, (जियाकान्तु उवाया आणिला) 'क' चा म्हणजे सुखाचा ज्याच्या ठिकाणीं 'अन्त' म्हणजे परमावधि झाला आहे असा जो आपला कान्त, म्हणजे पति, अर्थात् शिव, त्याचा उत्कर्ष घडवून आणिला आहे, म्हणजे, त्याला नांवारूपास आणून जगप्रसिद्ध केलें आहे व मान-मान्यतेस चढविलें आहे. आणि त्याच प्रमाणें (जेणें स्वसंकोचे प्रिया रूढविली) शिवांनींहि आपल्या प्रियपत्नीच्या ठिकाणीं विद्यमान असलेली प्रपंच-विस्ताराची हौस पुरविली जावी एवढ्याकरितां आपल्या आंगाचा, म्हणजे स्वस्वरूपभूत ज्ञानाचा, संकोच करून घेऊन त्यावर, तिच्या कार्यास अनुकूल अशी अर्थात् अज्ञानरूप परिस्थिति निर्माण करून दिली आहे. कारण असें आहे कीं शक्तीला इष्ट असलेला प्रपंचाचा विस्तार म्हणजे वस्तुगत्या अज्ञानाचा उत्कर्ष होय; व त्याकरितां ज्ञानाचा संकोच हा झालाच पाहिजे. नाहींपेक्षां अज्ञानाला महत्व येणें शक्य नाहीं. म्हणून शिवांनीं आपल्या स्वरूपभूत ज्ञानाचा संकोच करून घेऊन शक्तीला आपल्या आंगावर रूढविलें आहे, म्हणजे जगद्रचनेसाठीं जागा दिली आहे. अथवा शक्तीनें शिवाच्या डोळ्यावर आपल्या अविद्यारूपत्वाचें पांघरूण घालून त्यांना न कळत त्यांच्या मालकीची जागा आपल्या कार्यासाठीं, म्हणजे जगद्रचनेसाठीं हस्तगत करून घेतली आहे, असें म्हटलें तरी चालेल.

पण कांहीं म्हटलें तरीं, सप्तस्वर्ग व सप्तपाताळ मिळून 'विश्व' या नांवाची जी चवदा मजली इमारत उभारली गेली आहे तिच्या खालची म्हणजे तिला आधारभूत झालेली, भूमि ही शिवाची होय. मग ती शिवांनीं स्वसंतोषानें शक्तीला दिलेली असो वा शक्तीनें ती शिवाला न कळत वळकावलेली असो, पण ती वस्तुगत्या शिवाच्या मालकीची असून

[1] अद्भुत रामायण सर्ग ८ वा पाहा.

वरच्या इमारतीचा द्रव्यसंभार, म्हणजे माल-मसाला व तिच्या बांधणुकीचें कौशल्य, हीं दोन शक्तीच्या आंगचीं दिसतात. आणि त्यांवरून विश्वाच्या रचनेंत शिव व शक्ति या दोघांचें अंग सारखेंच असून, त्या उभयतांनीं एकमेकाच्या उत्कर्षाकरितां सारखीच झीज सोसून ही इमारत उभारली आहे, व अतएव, एकंदर चराचर विश्व हें त्या उभयतांचें संयुक्त कार्य आहे, असेंच वाटतें, हा फलितार्थ होय ॥ ३२ ॥

आणि याप्रमाणें, मुळांतच ज्ञानाचा संकोच होऊन ज्या अर्थीं एकंदर चराचर सृष्टीची रचना झाली आहे,—मुद्दाम स्वस्वरूपाच्या विस्मरणपूर्वक ज्याअर्थीं एकंदर सृष्टि-रचनेचा कारभार झाला आहे—त्याअर्थी, सृष्टींत वसून सृष्टीच्याच दृष्टीनें, म्हणजे पुढें दिसणारें दृश्यच खरें आहे असें गृहीत धरून, सृष्टीकडे पाहाणाराला तें खरेंच दिसणार व खरेंच वाटणार. कारण आपण आपल्या स्वप्नाचें द्रष्टेपण स्वीकारून जेव्हां स्वप्नांतल्या हत्ती-घोड्याकडे पाहात असतों तेव्हां आपण निराळे व ते हत्ती-घोडे निराळे असेंच आपल्यास दिसत असतें व वाटत असतें. ते हत्ती-घोडे आपणच आहोंत किंवा आपल्या स्वरूपांत तें सर्व दृश्य नुसतें दिसण्यापुरतें, व अतएव, तुच्छ आहे असें आपल्यास कधींच वाटत नाहीं, हें सांगावयास नकोच. तर मग त्याचप्रमाणें सृष्टीच्या द्रष्टृत्वरूपानें शिवांनीं स्वीकारलेला जीवभाव हा जोंपर्यंत सृष्टीकडे पाहात आहे व त्याला ती खरी वाटत आहे तोंपर्यंत त्याच्या बुद्धीला, वर सांगितल्याप्रमाणें, सृष्टीच्या शिवरूपत्वाचें किंवा शिवरूपांतील तिच्या तुच्छत्वाचें यथार्थत्व पटणार नाहीं व पटणें शक्य नाहीं ही गोष्ट उघड होय.

परंतु जीवानें सृष्टीकडे पाहाण्याची जशी ही जडदृष्टि, म्हणजे बाह्यदृष्टि किंवा स्थूलदृष्टि आहे, तशीच दुसरी एक अंतर्दृष्टि किंवा सूक्ष्मदृष्टिहि आहे व तिला विचारदृष्टि म्हणतात; आणि त्या दृष्टीनें जर त्यानें सृष्टीकडे पाहिलें तर त्याला असेंहि दिसतें कीं—

जियेते पाहावयाचिया लोभा । चढे द्रष्टृत्वाचिया क्षोभा ।
जियेते न देखतु उभा । आंगचि सांडी ॥ ३३ ॥

अ० टी०—(जियेते पाहावयाचिया लोभा) शिवाला आपल्या " दैवी ह्येषा गुणमयी " अशा प्रकारच्या सौंदर्य-चातुर्यादि गुणसंपन्न

शक्तिनामक पत्नीकडे पाहाण्याचा जो लोभ सुटत असतो तो, व त्यामुळें (चढे द्रष्टृत्वाचिया क्षोभा) शिवाच्या ठिकाणीं शक्तीचा म्हणजे तिच्या कार्यभूत सृष्टीचा द्रष्टेपणा, म्हणजे जीवपणा, स्वीकारण्याची जी उर्मी उठत असते ती, मिळून हे दोन्हीं प्रकार किंवा कार्य-कारण-भाव, शक्तिसान्निध्यवशात् किंवा शक्तिसंयोगवशात् मात्र निदर्शनास येत असतात, एरव्हीं येत नाहींत. अर्थात् शक्ति आपल्या शक्तिपणानें जवळ असली तर, व तर मात्र, शिवाला तिच्याकडे व तिच्या संततिभूत सृष्टीकडे पाहाण्याचा लोभ सुटतो व त्या लोभानें ते जीवभावाच्या स्वीकारपूर्वक तिचे द्रष्टे बनत असतात, एरव्हीं त्यांपैकीं काहींच घडत नाहीं. उलट (जियेते न देखतु उभा आंगचि सांडी) शक्ति ही जेव्हां दृश्य रूपानें शिवाच्या दृष्टीचा विषय होत नाहीं तेव्हां त्यांनीं आपलें 'आंग' म्हणजे द्रष्टेपणहि टाकून दिलेलें असतें; व "तदा द्रष्टुः स्वरूपेवस्थानम्" या पातंजलोक्ती (यो. सू. १-३) प्रमाणे ते स्वस्वरूपावस्थित झालेले म्हणजे उदासीनपणानें स्वस्थ बसलेले, असतात. कारण उघडच आहे कीं पाहाण्यासाठीं पुढें काहींच नसल्यावर पाहाणारानें पाहावयाचें काय ? व त्याला काहीं पाहावयाचें नसल्यावर त्याच्या ठिकाणीं पाहातेपण तरी कसें शिल्लक राहाणार ? व तें हवें कशाला ? अर्थात् काहीं प्रयोजनच नाहीं; व अतएव दृश्याच्या अभावीं शिवांनीं आपल्या द्रष्टेपणाला टाकून देणें स्वाभाविकच होय. एवंच शिव हे जगाचे द्रष्टे आहेत; पण तो त्यांच्या ठिकाणचा द्रष्टेपणा दृश्यसापेक्ष आहे. दृश्याच्या अपेक्षेनें मात्र शिव हे त्याचे द्रष्टे बनत असतात. दृश्याच्या अभावीं ते द्रष्टेपणाचा स्वीकार कधींच करीत नाहींत, तर उलट तो टाकून मात्र देत असतात. तस्मात् सृष्टिरचनेंत शिवांनीं आपल्याकडे घेतलेला कार्यभाग म्हणजे, जीवभावाच्या स्वीकारपूर्वक त्यांनीं पतकरलेलें सृष्टीचें द्रष्टेपण हें वस्तुगत्या शक्तिसंयोगवशात् मात्र घडणारें कार्य आहे, तो काहीं शिवाचा स्वभाव नव्हे ॥ २३ ॥

स्पष्टीकरण.

या ओवीच्या उत्तरार्धांत 'जियेते न देखतु उभा आंगचि सांडी' अशी पदयोजना झाली असून तीवरून, 'शक्तीला किंवा तत्कार्यभूत दृश्याला न पाहिलें असतां शिव हे आपलें द्रष्टेपण उभ्या उभ्या, म्हणजे अर्थात्

तात्काळ, टाकून देतात' असा जो त्या उत्तरार्धाचा अर्थ होतो त्यामुळें, शिवाचें द्रष्टेपण हें दृश्यसापेक्ष नाहीं, तर तें त्यांच्या ठिकाणीं दृश्याच्या अभावींहि असतेंच, पण तद्वारा ते दृश्याकडे पाहूं लागले असतां जर त्यांना दृश्य न दिसलें तर त्यांचें तें द्रष्टेपण असून नसल्यासारखें होत असतें, असें त्या पदयोजनेचें तात्पर्य दिसूं लागतें. परंतु तसें नव्हे; तर जशीं शिव-शक्ति तसेच त्या उभयतांचें द्रष्टृत्व व दृश्यत्व हे दोन भावहि परस्पर सापेक्ष असेच आहेत. ते एकमेकाला सोडून किंवा एकमेकाच्या अभावीं कधींच निदर्शनास येत नाहींत व येऊं शकत नाहींत. तरी पण पूर्वी (ओ. २) सांगितल्याप्रमाणें परस्परसापेक्ष अशा शिव-शक्ति या दोघांच्या आविर्भाव-तिरोभावांत जसा पूर्वापरतेचा क्रम स्वीकारावा लागतो तसाच तो त्या दोघांचे हे द्रष्टृत्व व दृश्यत्व रूपी दोन भाव निदर्शनास येण्यांत व ते नाहींसे होण्यांतहि स्वीकारावा लागत असतो. म्हणून श्रीज्ञानेश्वरांनीं त्यांच्या त्या पूर्वापरतेला अनुलक्षून तिची निदर्शक अशी या ओवीच्या उत्तरार्धांत पदयोजना केली आहे, असें समजलें पाहिजे ॥ ३३ ॥

त्याखेरीज, शक्तिसंयोगवशात् शिवांनीं तिच्या कार्यभूत दृश्याचें नुस्तें द्रष्टेपणच तेवढें स्वीकारलेलें असतें असें नव्हे, तर—

कांतेचिया भिडा । आवला होय जगायेव्हडा ।
आंगविला तरी उघडा । जियेवीण ॥ ३४ ॥

अ० टी०—(कांतेचिया भिडा) आपल्या पत्नीच्या भीडेस्तव, तिची मुरवत तुटत नाहीं किंवा तोडतां येत नाहीं, म्हणून—अर्थात् केवळ शक्तिसंयोगवशात् मात्र—तो तिचा (आवला) पति किंवा नियामक, अर्थात् शिव, हा द्रष्टा-दर्शन-दृश्य अशा तिन्हि रूपांच्या स्वीकारपूर्वक (जगायेव्हडा होय) अखिल चराचर विश्वाकार झालेला असतो, म्हणजे सृष्टयन्तर्गत एकंदर कार्य-कारणात्मक पदार्थमात्राकारतेनें विश्वरूप बनलेला असतो. कारण द्रष्टा, दर्शन व दृश्य या तीन रूपांनीं एकंदर चराचर विश्वाची उभारणी करणारी जरी शक्ति आहे, तरी पण ती उभारणी तिनें शिवाच्या स्वरूपावरच केलेली असते. तस्मात् या सृष्टिप्रवाहांतील नुस्ते द्रष्टेच तेवढे शिव नव्हत, तर अनेक नामरूपात्मक दृश्यहि शिवच होत. परंतु याप्रमाणें शक्तीनें शिवाच्या आंगावर जरी अनेक नामरूपांचीं पांघुरणें

घातलेलीं आहेत, तरी त्यामुळें शिवाचें एकमेवाद्वितीय असें जें निजरूप तें झाकलें गेलें आहे, म्हणजे त्यांत काहीं पालट झाला आहे, असें मात्र काहीं मानतां येणार नाहीं. कारण शक्तीच्या घरचीं हीं सर्व नामरूपात्मक पांघुरणें वस्तुगत्या अपूर्ण, मर्यादित, असद्रूप, अशीं असून शिव हे जात्याच परिपूर्ण, अमर्याद, सद्रूप, असे आहेत. तेव्हां, अनन्त अशा वेदाच्या व्याख्यानमर्यादेंतहि न मावणाऱ्या शिवाला झांकण्याच्या कामीं शक्तीच्या घरचीं तीं आंखूड पांघुरणें पुरावीं कशीं ? व या खऱ्याला त्या खोट्यांनीं झांकावें कसें ? शिवाय हीं सर्वच नामरूपें ज्याअर्थीं शिवाचीं आहेत त्याअर्थीं आपल्याच नामरूपाखालीं त्यांनीं झांकलें जावयाचें म्हणजे काय ? अर्थात् ते नुस्ते शब्द मात्र होत. त्यांत अर्थ काहींच दिसत नाहीं. म्हणून शक्तीनें हीं नामरूपात्मक अनेक पांघुरणें निर्माण करून व तीं शिवाच्या आंगावर घालून तिनें आपल्या मतें जरी (आंगाविला) शिवाचें आंग चहूंकडून चांगलें झांकून टाकलें आहे (तरी) तरी पण तें खरोखरच झांकलें गेलें आहे असा प्रकार मात्र नाहीं. तर शक्तीनें दिलेलीं तीं सर्व वस्त्रें नेसून देखील पुनः मुळचेच दिक्पटधर—म्हणजे नेहमीं उघडे फिरणारे—असे हे यजमान आपले (उघडा) उघडेचे उघडेच असतात.

त्याखेरीज दुसरें असें कीं शिवांनीं जगाएवढें होण्याचा व्यवहार हा वस्तुगत्या केवळ कांतेच्या भिडेमुळें मात्र घडत असतो. तेव्हां तो ' जुल्माचा रामराम ' व अतएव तो नुस्ता दिसण्यापुरता किंवा दाखविण्यापुरताच असावयाचा हें उघड होय. शिवाय शिवांनीं नुसतीं सोंगासारखीं स्वीकारलेलीं किंवा शक्तीनें त्यांच्यावर लादलेलीं नामरूपें हीं शक्तीला—म्हणजे तिनें शिवरूपावर निर्माण केलेल्या जीवनामक द्रष्ट्याला—जरी दिसत असलीं व तीं आणखी त्याला जरी खरींहि वाटत असलीं तरी शिवाला तीं आपल्या स्वरूपाच्या ठिकाणीं नुस्तीं दिसणें देखील शक्य नाहीं, व म्हणून, त्यांच्या स्वरूपाशीं त्या नामरूपांचा साक्षात् असा कोणताहि संबंध मानतां येत नाहीं. आणि वास्तविक प्रकार जर हा असा आहे, तर स्वभावतः शिव हे जसे नामरूपरहित आहेत तसेच ते शक्तिनिर्मित नामरूपांचा स्वीकार करूनहि पुनः [जियेवीण] नामरूपरहितच-अर्थात् निरावरणचे निरावरणच-असतात असें मानावें लागतें ॥ २४ ॥

स्पष्टीकरण.

येथें कदाचित् असा एखादा प्रश्न उपस्थित होईल कीं शिवाला शक्तीनें अनेक नामरूपांनीं आंगविलें असलें तरी देखील जर ते उघडेचे उघडेच असतात तर शिवाचाच अंशभूत जो जीव त्याला शिवाच्या स्वरूपभूत अपरिच्छिन्न व एकरस अशा ज्ञानाचा प्रत्यय येईनासा होऊन त्या जागीं नामरूपात्मक निरनिराळीं अनेक परिच्छिन्न ज्ञानें जीं प्रतीत होत असतात तीं कां व्हावीत? कां त्याला हवा तेव्हां व हवा तेथें आपल्या अंशीभूत शिवाच्या स्वरूपाचा प्रत्यय येऊ नये? परंतु या प्रश्नाचा विचार करण्यापूर्वी शक्तीनें शिवाला नामरूपांनीं झांकण्याचें स्वरूप कसें असतें व नामरूपांचीं पांघुरणें आंगावर घेऊनहि पुनः शिव उघडेचे उघडेच असतात असें जें श्रीज्ञानेश्वर म्हणत आहेत तें कां? हें नीट समजून घेतलें पाहिजे. आणि पुढें अज्ञानाच्या अनुपपत्तीविषयीं विचार करीत असतां श्रीज्ञानेश्वरांनीं अभाळाचा, म्हणजे अभ्राचा एक दृष्टान्त दिला आहे (प्र. ७।१६) तो पुढें ठेवून जर या प्रश्नाचा विचार केला तर असें दिसतें कीं, महदाकाशांत अभ्रें उत्पन्न झालीं असतां आपल्यास सूर्य दिसत नाहीं, पण अभ्रें दिसतच असतात. तेव्हां तीं कशानें, म्हणजे कोणाच्या प्रकाशानें दिसतात? तर अर्थात् सूर्याच्या प्रकाशानें; कारण सूर्यप्रकाशाखेरीज दिसण्याचें दुसरें कोणतेंहि साधन तेथें नसतें, हें सांगावयास नकोच. आणि त्या अभ्रांना ज्या अर्थी सूर्य प्रकाशित असतो त्या अर्थी तो, आपल्यास दिसत नसला तरी व आकाश सर्व अभ्रमय झालेलें असलें तरी, आपल्या ठिकाणीं स्वभावतः जसा प्रकाशमान, प्रकाशरूप, आहे तसा प्रकाशमानच असतो, अभ्रानें आच्छादित झालेला नसतो, हें जसें मानावें लागतें, त्याचप्रमाणें, चिदाकाशांत शक्तिनिर्मित नामरूपांचीं अभ्रें पसरलीं असतां, जीवाला शिवाचें स्वरूपभूत अपरिच्छिन्न व एकरस ज्ञान जरी न दिसलें तरी त्याला परिच्छिन्न ज्ञानाच्या रूपानें जीं नामरूपें दिसत असतात तीं शिवाच्या स्वरूपभूत ज्ञानाच्या प्रकाशानेंच दिसत असतात. त्याखेरीज तीं दिसण्याचें दुसरें कोणतेंहि साधन नाहीं. तस्मात् जीवाला शिवाचें स्वरूप दिसो वा न दिसो, त्याच्या प्रत्ययास येणाऱ्या नामरूपांना ज्या अर्थी त्यांचें स्वरूपभूत ज्ञानच प्रकाशित करीत असतें त्या अर्थी स्वतः आपल्या

ठिकाणीं तें आपल्या स्वभावसिद्ध अशा प्रकाशमान स्थितींतच असतें, नामरूपांच्या योगानें आच्छादित झालेलें नसतें, असेंच मानणें प्राप्त आहे.

शेष राहिला हा प्रश्न कीं तें जर निरावरण असतें तर जीवाला कां दिसूं नये ? पण त्याचें उत्तर सरळ आहे; व तें हें कीं, पृथ्वीच्या आश्रयानें राहाणाऱ्या प्राण्यांच्या दृष्टिआड अभ्रें आलीं असतां जसें त्यांना सूर्यबिंब दिसत नाहीं तशींच जीवांच्या दृष्टिआड नामरूपें आलीं असतां त्यांना शिवाचें स्वरूपभूत ज्ञान दिसेनासें होत असतें.

एवंच, जसें वायुनिर्मित अभ्राचें आच्छादन पृथिव्याश्रित प्राण्यांच्या डोळ्यांवर असतें, सूर्यावर नसतें, तसेंच शक्तिनिर्मित नामरूपांचें आच्छादन मायाश्रित जीवांच्या डोळ्यांवर असतें, शिवाच्या स्वरूपावर नसतें; आणि हेंच नामरूपांनीं शिवाला झांकलें तरी ते उघडेचे उघडे असण्याचें व ते उघडे असूनहि जीवाला न दिसण्याचें कारण होय.

असो तर सारांश, यापूर्वींच्या (ओं० ३३) ओवींत सांगितल्याप्रमाणें केवळ शक्ति संयोगवशात् मात्र शिव हे जसे जगाचे द्रष्टे बनत असतात तसेच तिच्या संयोगामुळे ते अनेकविध दृश्याचेंहि स्वरूप धारण करीत असतात; आणि जसा त्यांच्या स्वरूपाशीं या दृश्यपणाचा कांहीं संबंध नसतो तसाच, तत्सापेक्ष असें जें त्यांचें द्रष्टेपण त्याचाहि त्यांच्या स्वरूपाशीं कांहीं एक संबंध नसतो. किंबहुना, ते दृश्यालाहि ओळखीत नाहींत व त्याच्या द्रष्टयालाहि पण ओळखीत नाहींत. तर परस्परसापेक्ष असे द्रष्टा व दृश्य हे दोन्हीं भाव शक्तीनें निर्माण केलेले असतात व तिनेंच शिवरूपांत त्यांचें प्रदर्शनहि मांडलेलें असतें ॥ ३४ ॥

तात्पर्य असें आहे कीं,—

जो हा ठावोवरी मंदरूपे । उवाइले पणे ही हरपे ।
तो जाला जियेचेनि पडपें । विश्वरूप ॥ ३५ ॥

अं० टी०—(जो हा ठावोवरी मंदरूपे) शिवाचें वास्तविक स्वरूप हें, खरें बोलावयाचें म्हणजे, इतकें मंद म्हणजे सूक्ष्म आहे कीं तें (उवाइले पणेही) जरी सदासर्वकाल आपल्या प्रकाशितपणानें पूर्णावस्थेंतच असतें तरी देखील, अथवा, शिव हे आपल्या निद्रावस्थेच्या परित्यागपूर्वक स्वस्व-

रूपाविर्भावरूपानें जेव्हां पूर्ण जागृतींत असतात तेव्हां देखील, तें (रूपे) हरविलेलेंच असतें, दृष्टिमर्यादेच्या बाहेरच असतें, म्हणजे दृष्टीचा विषय होत नाहीं, दिसत नाहीं, जाणण्यांत येत नाहीं. अर्थात् शिव हे आपल्या प्रकाशितपणानें पूर्ण प्रकट झालेले असले तरी देखील त्यांना कोणाच्याहि दृष्टीचा विटाळ सहन होत नाहीं, कोणच्याहि दृष्टीच्या आटोक्यांत ते कदापि येत नाहींत. अधिक काय पण, त्यांच्याकडे दृष्टीचा नेट देऊन पाहाण्याचें कोणी नुस्ते मनांत आणलें पुरे कीं तात्काल ते त्याच्या पुढून अजीबाद नाहींसे होत असतात. तेव्हां अशा प्रकारचे, कोणाच्याहि दृष्टीचा नुस्ता स्पर्श सुद्धां आपल्यास कधीं न होऊं देणारे जे शिव (तो जियेचेनि पडपे) ते शक्तीच्या भिडेस्तव, तिच्या मुरवतींत येऊन, किंवा तिचे लाड पुरवावे म्हणून, [विश्वरूपजाला] विश्वरूप झाले आहेत, म्हणजे विश्वाकारतेच्या स्वीकारपूर्वक सर्वांच्या दृष्टिमर्यादेंत येऊन उभे राहिले आहेत, हवें त्यानें हवें तेव्हां त्यांना खुशाल नखशिखांत पाहून घ्यावें इतके ते सोपे झाले आहेत, असें कांहीं मानतां येत नाहीं. ते तसे सोपे झालेले दिसतात व त्यांचें तें दिसणें खरेंहि मानलें जातें, ही गोष्ट निःसंदेह. त्या विषयीं कोणाचाच वाद नाहीं. पण दिसण्याचें काय ! मुळींच नसलेले हत्ती-घोडे आपल्यास स्वप्नांत दिसत नाहींत काय ? व चांगल्या जागेपणीं देखील जेथे पाण्याचा थेंब सुद्धा नसतो तेथे प्रचंड जलाशयाच्या लाटावर लाटा उसळत असलेल्या आपल्या दिसण्यांत येत नाहींत काय ! अर्थात् येतातच; व ते ते पदार्थ तेवढ्यापुरते खरेहि पण वाटतच असतात. परंतु तसें दिसलें तरी व वाटलें तरी, ते पदार्थ जेथे दिसतात तेथे ते खरोखरच असतात असें जसें विचारदृष्ट्या मानतां येत नाहीं, तसेंच शिव विश्वरूप झालेले दिसत असले तरी त्यांच्या वास्तविक स्वरूपाशीं त्या विश्वाकारतेचा मेळ घालून पाहूं लागलें असतां, ते जसे दिसतात तसे असतात, हें कांहीं विचारदृष्टीला पटत नाहीं व अतएव त्या दृष्टीनें तें मानतांहि पण येत नाहीं ॥ ३५ ॥

आणि अशा प्रकारच्या या विचाराला जर आणखी समाध्यवस्थेंत प्राप्त होणाऱ्या अनुभवाची जोड दिली तर असेंहि प्रत्ययास येत असतें कीं--

जिया चेवविला शिवु । वेद्याचे वोणे वहु ।
वाढितेनसी जेवू । निया धाला जो ॥ ३६ ॥

अ० टी०--(जिया चेवविला शिवु) शक्ति ही विश्वाची घडामोड करण्याच्या कामीं तत्पर असतां, त्या कामांत ती निमग्न असतां, बहुतेक निद्रितवत् निर्व्यापार स्थितींत असणाऱ्या शिवाला जागृत करून, आपल्या अविद्यारूपी विस्तीर्ण पाकशाळेंत तिनें स्वतःतयार केलेलीं (वेद्याचे बोणे बहु) वेदनीय म्हणजे सेवन करण्यास किंवा अस्वादान करण्यास योग्य अशीं नामरूपात्मक अनेकविध वेद्याचीं म्हणजे दृश्याचीं असंख्य पक्वान्नें जर तिनें त्यांना (शिवाला) वाढलीं, तर (जो) आपल्या योग निद्रेंतून स्वस्वरूपाविर्भाव रूपानें जागृत झालेले हे यजमान; भुकेनें खवखवलेले असतात म्हणून कीं काय न कळे, सूर्य जसा आंधाराला एकदम गिळंकृत करीत असतो, तद्वत् (वाढितेनसी जेवूनिया धाला) त्या वाढणारणीसकट, म्हणजे शक्ति-सकट तिनें अन्नकूटासारख्या आपल्यापुढें मांडलेल्या किंवा वाढलेल्या, एकंदर चराचर विश्वरूपी भक्ष्य-भोज्य-लेह्य-पेय-चोष्यादि पदार्थांच्या सर्व राशी, एकदम गट्ट करून तृप्त होत्साते स्वस्थ घसत असतात ! ॥ ३६ ॥

स्पष्टीकरण.

शिव हे आपल्या निद्रावस्थेंत स्वप्नासारखे–अर्थात् जीवरूपानें–जग पाहात असतात (ओ० १३) तेव्हां त्यांच्या चित्तवृत्तींत अत्यन्त चांचल्य असतें, ती क्षणभर देखील कोणत्याहि एका पदार्थावर स्थिर राहात नाहीं, हें सांगावयास नकोच; पण ते जागे होऊन त्यांनीं एकदा का शक्तिसकट एकंदर विश्व तोंडांत टाकून ढेंकर दिला कीं मग त्यांच्या ठिकाणीं चांचल्याचें नुरतें नांव सुद्धां शिल्लक राहात नाहीं; तर तेथे सर्वत्र पूर्ण शांति, पूर्ण समाधान, नांदत असतें, हें सांगण्यांत या ओवींतील शेवटल्या 'धाला' शब्दाचें तात्पर्य आहे. ॥ ३६ ॥

आणि याप्रमाणें—

> निदेलेनि भातारे । जे विये चराचरे ।
> जिच्या विसंवला नुरे । अंबुलेपणही ॥ ३७ ॥

अ० टी०:—(निदेलेनि भातारे) आपल्या भताराच्या म्हणजे शिवाच्या निद्रावस्थेंत (जे विये चराचरे) शक्तीनें, पूर्वी (१३ व्या ओवींत)

रूपाविर्भावरूपानें जेव्हां पूर्ण जागृतींत असतात तेव्हां देखील, तें (हरपे) हरविलेलेंच असतें, दृष्टिमर्यादेच्या बाहेरच असतें, म्हणजे दृष्टीचा विषय होत नाहीं, दिसत नाहीं, जाणण्यांत येत नाहीं. अर्थात् शिव हे आपल्या प्रकाशितपणानें पूर्ण प्रकट झालेले असले तरी देखील त्यांना कोणाच्याहि दृष्टीचा विटाळ सहन होत नाहीं, कोणच्याहि दृष्टीच्या आटोक्यांत ते कदापि येत नाहींत. अधिक काय पण, त्यांच्याकडे दृष्टीचा नेट देऊन पाहाण्याचें कोणी नुस्तें मनांत आणलें पुरे कीं तात्काल ते त्याच्या पुढून अजीबाद नाहींसे होत असतात. तेव्हां अशा प्रकारचे, कोणाच्याहि दृष्टीचा नुस्ता स्पर्श सुद्धां आपल्यास कधीं न होऊं देणारे जे शिव (तो जियेचेनि पडपे) ते शक्तीच्या भिडेस्तव, तिच्या मुरवतींत येऊन, किंवा तिचे लाड पुरवावे म्हणून, [विश्वरूपजाला] विश्वरूप झाले आहेत, म्हणजे विश्वाकारतेच्या स्वीकारपूर्वक सर्वांच्या दृष्टिमर्यादेत येऊन उभे राहिले आहेत, हवें त्यानें हवें तेव्हां त्यांना खुशाल नखशिखांत पाहून घ्यावें इतके ते सोपे झाले आहेत, असें काहीं मानतां येत नाहीं. ते तसे सोपे झालेले दिसतात व त्यांचें तें दिसणें खरेंहि मानलें जातें, ही गोष्ट निःसंदेह. त्या विषयीं कोणाचाच वाद नाहीं. पण दिसण्याचें काय ? मुळींच नसलेले हत्ती-घोडे आपल्यास स्वप्नांत दिसत नाहींत काय ? व चांगल्या जागेपणीं देखील जेथे पाण्याचा थेंब सुद्धा नसतो तेथें प्रचंड जलाशयाच्या लाटावर लाटा उसळत असलेल्या आपल्या दिसण्यांत येत नाहींत काय ! अर्थात् येतातच; व ते ते पदार्थ तेवढ्यापुरते खरेहि पण वाटतच असतात. परंतु तसें दिसलें तरी व वाटलें तरी, ते पदार्थ जेथे दिसतात तेथे ते खरोखरच असतात हें जसें विचारदृष्ट्या मानतां येत नाहीं, तसेंच शिव विश्वरूप झालेले दिसत असले तरी त्यांच्या वास्तविक स्वरूपाशीं त्या विश्वाकारतेचा मेळ घालून पाहूं लागलें असतां, ते जसे दिसतात तसे असतात, हें काहीं विचारदृष्टीला पटत नाहीं व अतएव त्या दृष्टीनें तें मानतांहि पण येत नाहीं ॥ ३५ ॥

आणि अशा प्रकारच्या या विचाराला जर आणखी समाप्यवस्थेंत प्राप्त होणाऱ्या अनुभवाचा जोड दिली तर असेंहि प्रत्ययास येत असतें कीं--

जिया चेववला शिवु । वेद्याचे वोणे बहु ।
वाढितेनसी जेवू । निया घाला जो ॥ ३६ ॥

अ० टी०--(जिया चेवविला शिवु) शक्ति ही विश्वांची घडामोड करण्याच्या कामीं तत्पर असतां, त्या कामांत ती निमग्न असतां, बहुतेक निद्रितवत् निर्व्यापार स्थितींत असणाऱ्या शिवाला जागृत करून, आपल्या अविद्यारूपी विस्तीर्ण पाकशाळेंत तिनें स्वतःतयार केलेलीं (वेद्याचे बोणे बहु) वेदनीय म्हणजे सेवन करण्यास किंवा अस्वादान करण्यास योग्य अशीं नामरूपात्मक अनेकविध वेद्याचीं म्हणजे दृश्याचीं असंख्य पक्वान्नें जर तिनें त्यांना (शिवाला) वाढलीं, तर (जो) आपल्या योग निद्रेंतून स्वस्वरूपाविर्भाव रूपानें जागृत झालेले हे यजमान, भुकेनें खवखवलेले असतात म्हणून कीं काय न कळे, सूर्य जसा आंधाराला एकदम गिळंकृत करीत असतो, तद्वत् (वाढितेनसीं जेवूनिया घाला) त्या वाढणारणीसकट, म्हणजे शक्ति-सकट तिनें अन्नकूटासारख्या आपल्यापुढें मांडलेल्या किंवा वाढलेल्या, एकंदर चराचर विश्वरूपी भक्ष्य-भोज्य-लेह्य-पेय-चोष्यादि पदार्थांच्या सर्व राशी, एकदम गट्ट करून तृप्त होत्साते स्वस्थ बसत असतात ! ॥ ३६ ॥

स्पष्टीकरण.

शिव हे आपल्या निद्रावस्थेंत स्वप्नासारखे--अर्थात् जीवरूपानें—जग पाहात असतात (ओं० १३) तेव्हां त्यांच्या चित्तवृत्तींत अत्यन्त चांचल्य असतें, ती क्षणभर देखील कोणत्याहि एका पदार्थावर स्थिर राहात नाहीं, हें सांगावयास नकोच; पण ते जागे होऊन त्यांनीं एकदा का शक्तिसकट एकंदर विश्व तोंडांत टाकून ढेंकर दिला कीं मग त्यांच्या ठिकाणीं चांचल्याचें नुसतें नांव सुद्धां शिल्लक राहात नाहीं; तर तेथें सर्वत्र पूर्ण शांति, पूर्ण समाधान, नांदत असतें, हें सांगण्यांत या ओवींतील शेवटल्या 'घाला' शब्दाचें तात्पर्य आहे. ॥ ३६ ॥

आणि याप्रमाणें—

निदेलेनि भातारें । जे विये चराचरें ।
जिएचा विसंवला नुरे । अंवुलेपणही ॥ ३७ ॥

अ० टी०:—(निदेलेनि भातारें) आपल्या भताराच्या म्हणजे शिवाच्या निद्रावस्थेंत (जे विये चराचरें) शक्तीनें, पूर्वीं (१३ व्या ओवींत)

सांगितल्याप्रमाणें, जो चराचर विश्वाचा विस्तार करून ठेविला असतो त्याला शिवांनीं नुस्तें नामशेषच नव्हे तर, अशेष करून टाकल्यानंतर, म्हणजे शक्तिसकट चाटून-पुसून साफ केल्यानंतर, (जियेचा विसंबला) तिच्या सहवासाला अंतरलेले, किंवा तिचा साथ सुटल्यामुळें एकटे राहिलेले, असे जे शिव, त्यांचें भ्रतारपण तरी कसें शिल्लक राहणार ? कारण पत्नीच्या अभावीं ते पति, म्हणजे भ्रतार कोणाचे असणार ! अर्थात् त्यांचें (अंबुलेपणहि नुरे) भ्रतारपणहि शक्तीच्या पश्चात् कांहीं शेष राहात नाहीं. तर तेंहि शक्तीबरोबरच नाहींसें होत असतें. मिळून हे यजमान जागे झाले असतां नुस्तें आपल्या पत्नीसकट तत्संततिभूत विश्वच तेवढें गिळंकृत करीत नाहींत, तर त्याच्याबरोबर ते आपल्या पतिपणालाहि गिळून टाकीत असतात व निरामय, निर्द्वंद्व, होऊन बसत असतात ॥ ३७ ॥

स्पष्टीकरण.

या ओवींत श्रीज्ञानेश्वरांनीं ' पति ' या अर्थानें वापरलेला ' अंबुला ' हा शब्द बहुधा ' अमूला ' या शब्दाचें रूपांतर असावेंसें वाटतें. कारण " अमूली जोडी अमूला खाय " याप्रमाणें अन्यत्र पति-पत्नी या अर्थानें अमूला-अमूली हे शब्द वापरलेले आढळतात. आणि त्याप्रमाणें अंबुला हें जर अमूलाचें रूपान्तर असलें तर शिवाचें भ्रतारत्व हें अमूल म्हणजे कारणरहित कार्यासारखें निर्मूल असून " जें कार्य ना कारण । जया दुजें ना एकपण । आपणया जें जाण । आपणचि " हें त्यांचें यथार्थ स्वरूप आहे, या प्रकारची सूचना देण्यांत त्या शब्दाचें तात्पर्य दिसतें.

अथवा, आपल्या भरतखंडात अलीकडे रोडावत चाललेल्या, पण अद्याप जिवंत असलेल्या रीतीप्रमाणें, चार-चौघांत एकमेकाशीं भाषणव्यवहार न करणारीं, न बोलणारीं, व अतएव अबोला-अबोली अशीं जीं पतिपत्नी, त्यांपैकीं भ्रतारार्थी अबोला या शब्दाचें अंबुला हें रूपान्तर असून शिवाचें भ्रतारत्व हें अबोल म्हणजे अनिर्वचनीय अर्थात् ज्याला खरेंहि म्हणतां येत नाहीं व खोटेंहि पण म्हणतां येत नाहीं, अशा प्रकारचें आहे व तें शिवाच्या ठिकाणीं स्वभावसिद्ध नसून तशीच अबोली जी माया तिचें कार्य आहे, हें सांगण्यांत त्या शब्दाचें तात्पर्य आहे असेंहि म्हणतां येईल.

असो तर प्रकृतास अनुसरून सांगावयाचें हें कीं समाधींत जो शिव रूपाचा अनुभव घडतो त्याचा प्रकार श्रीज्ञानेश्वर या दोन (३६।३७) ओंव्यांत सांगत असून तो थोडक्यांत असा आहे कीं, जीव हा आपल्या नेहमींच्या जागृत्स्वप्नसुषुप्तिरूपी व्युत्थान दशेच्या परित्यागपूर्वक समाधि दशेंत जाऊं लागला असतां प्रथम एकंदर चराचर विश्वरूपी दृश्यासकट अपरा-प्रकृति-संज्ञित **शक्ति** ही आपल्या दर्शनरूपानें द्रष्ट्याच्या, म्हणजे जीवाच्या स्वरूपांत समाविष्ट होते, व ती त्यांत गडप होऊन दिसेनाशी झाली असतां तत्सापेक्ष असा जो जीवाचा द्रष्टेपणा, म्हणजे अर्थात् त्याचा जीवपणा, तोहि आपोआप नाहींसा होऊन जीव हा आपल्यास आपल्या कारणभूत शिवरूपानें पाहूं लागतो. अर्थात् त्याला आपल्या शिवरूपत्वाचा साक्षात्कार होऊन, त्याचा प्रत्यक्ष अनुभव घडून, तद्वारा त्याची जिवोऽहम् ही भावना साफ नाहींशी होते व तिच्या जागीं **शिवोऽहम्** ही भावना त्याच्या ठिकाणीं प्रादुर्भूत होऊन तेथे ती दृढमूल होत असते. मिळून जसा आपल्या स्वप्नांतील दृश्य व द्रष्टा या दोन भावांचा उदयास्त तसाच शिव-रूपांतील चराचर विश्वरूपी दृश्य व जीवरूपी द्रष्टा या दोन भावांचा हा उदयास्त असून अन्वय-दृष्ट्या ते दोन्हीं भाव जरी शिवरूप मानतां येत असले तरी व्यतिरेकदृष्ट्या ते दोन्हीं भाव सारखेच तुच्छ होत.

आणि नुस्तें ते दोन भावच तेवढे तुच्छ आहेत असें नव्हे, तर त्या दोन्हीं भावांना आश्रयभूत होणारे जे शिव तेहि परमात्म्याच्या स्वरूपांत स्वप्नासारखेच उदयास्त पावणारे असल्यामुळें तुच्छ होत. कारण वस्तुगत्या शिव व जीव हीं एकाच द्रष्ट्याचीं पर व अपर अशीं दोन रूपें मात्र आहेत. अथवा ते परस्परसापेक्ष असे दोन भाव आहेत, असें म्हटलें तरी चालेल. आणि या त्यांच्या परस्परापेक्षित्वामुळें चराचर विश्वरूपी दृश्याच्या अभावीं, नुकतेंच वर सांगितल्याप्रमाणें, त्याचें द्रष्टृत्व जें नाहींसें होतें तें नुस्तें आपल्या जीवरूपानेंच तेवढें नाहींसें न होतां आपल्या बरोबर किंवा लागोपाठ तें आपल्या शिवरूपालाहि घेऊन जात असतें, व फक्त आपल्या मूळरूपानें, म्हणजे परमात्मरूपानें मात्र शिल्लक राहात असतें असें समजलें पाहिजे. ॥ ३७ ॥

आतां—

जंव कांत लपों वैसे । तंव नेणिजे जिया दोंघे ।
जिये दोंघे आरिसे । जिया दोघा ॥ ३८ ॥

अ० टी०—(जंव कांत लपों वैसे) सर्व सुखाच्या परमावधिरूप व व अतएव सुखमात्र स्वरूप, निरतिशय सुखरूप, असा जो कान्त म्हणजे परमात्मा शंभु, त्यानें जेव्हां स्वात्मसुखाच्या भोगार्थ आपल्या स्वरूपभूत जाणिवेचा म्हणजे आपल्या ज्ञानरूपतेचा, संकोच केलेला असतो, (तंव नेणिजे जिया दोंघे) तेव्हां, स्वसुखविषयक आवडीच्या रूपानें कार्योन्मुख होणारी जी तदंगभूत चिच्छक्ति तिच्या संसर्गरूपी दोषामुळें परमात्म्याच्या स्वरूपभूत जाणीवेला नेणीवेचें स्वरूप प्राप्त झालेलें असतें, म्हणजे त्या जाणीवेवर स्वस्वरूपाच्या विस्मृतिरूपी नेणीवेचें आच्छादन पडलेलें असतें. अर्थात् विश्रांति-सुखाच्या अपेक्षेनें आपण डोळे झाकले असतां जशी आपली जागृति निद्रेचें स्वरूप धारण करीत असते किंवा आपल्या जाणीवेला स्वस्वरूपाच्या विस्मृतिरूपी नेणीवेचें स्वरूप प्राप्त होत असतें, तशांतलाच हा परमात्म्याच्या नेणीवेचा प्रकार होय. आणि पूर्वीं (मंग. श्लो. ३) सांगितल्याप्रमाणें परमात्म्याच्या स्वरूपांत परस्परसंयुक्त अशा रूपानें शिव व शक्ति या उभयतांचा जो प्रादुर्भाव होतो तो तेथे जेव्हां अशा प्रकारची नेणीवेची परिस्थिति असतें तेव्हां, म्हणजे अर्थात् परमात्म्याच्या निद्रावस्थेंत, होत असतो. तस्मात् हा त्या उभयतांचा प्रादुर्भाव म्हणजे वस्तुगत्या त्यांनीं परमात्म्याच्या स्वरूपांत स्वप्नासारखें नुस्तें दिसूं लागणें, अशा प्रकारचा होय. तें काहीं त्यांचें वस्तुरूपानें अस्तित्वांत येणे नव्हे, हें निराळें सांगावयास नकोच.

पुढें शिव-शक्ति हीं उभयतां आपल्या प्रादुर्भावाच्या हेतूस अनुसरून एकमेकांचा उपभोग घेण्यांत प्रवृत्त झालीं असतां, त्यांना शक्तीच्या प्राधान्यत्वें करून चराचर विश्व नामक दृश्याचें व शिवाच्या प्राधान्यत्वें करून जीवनामक द्रष्ट्याचें स्वरूप प्राप्त होत असतें; आणि याप्रमाणें शिवासहित शक्ति दृश्य बनून व शक्तिसहित शिवांनीं त्याचें द्रष्टृत्व स्वीकारून त्या उभयतांच्या भोगाची पूर्ण तयारी झाली म्हणजे, (जिये दोंघे आरिसे जिया दोघा) आरशाच्या साह्यानें बिंब व प्रतिबिंब हे दोन भाव जसे (ओ० २६ पाहा) एकमेकांच्या द्योतन-अनुमापनद्वारा सुखाच्या स्वरूपोपल-

ब्धीस साधनीभूत होत असतात, तद्वत् दृश्य व द्रष्टा, विश्व व जीव, या दोन पदार्थांच्या सांख्यानें शिव व शक्ति हीं दोघें, आपआपल्या बिंब-प्रतिबिंबाच्या द्योतन-अनुमापनद्वारा आपआपल्या स्वरूपोपलब्धीस, म्हणजे त्यांना आपल्या स्वरूपभूत सुखाची प्राप्ती होण्यास, साधनीभूत होत असतात ॥ ३८ ॥

स्पष्टीकरण.

येथें स्वस्वरूपाचा जो बोध, म्हणजे त्याचें जें ज्ञान किंवा त्याचा जो अनुभव, तोच स्वस्वरूपभूत सुखाचा उपभोग होय; व तो परमात्म्याला शिव-शक्तिच्या परस्पर भोगाच्या द्वारा प्राप्त होत असतो. अर्थात् युद्धांतील जयापजयाची प्राप्ति ही राजाला जशी सेनेच्या जयापजयाच्या द्वारा होत असते म्हणजे जो सेनेचा जयापजय तोच जसा राजाचा जयापजय असतो, तद्वत् शिव-शक्ति या उभयतांना एकमेकाच्या द्वारा जी स्वात्मसुखाची प्राप्ति होत असते तीच "सर्वदेवनमस्कारं केशवं प्रतिगच्छति" या वाक्याप्रमाणें परमात्म्याच्या ठिकाणीं स्वस्वरूपभूत सुखाची प्राप्ति असून, शिव-शक्ति हीं दोघें त्याच्या त्या प्राप्तीचीं साधनें मात्र होत. आणि त्याप्रमाणें, द्रष्ट्याचें, म्हणजे जीवाच्या प्रत्यक्चैतन्मात्र रूपानें शिवाचें प्रतिबिंब दृश्यांत, म्हणजे बुद्धिवृत्तींत, व दृश्याचें, म्हणजे तत्कारणभूत शक्तीचें प्रतिबिंब द्रष्ट्यांत, म्हणजे बुद्धिस्थ चेतनांत, अर्थात् ज्याला चिदाभास म्हणतात त्यांत, पडून त्या दोन प्रतिबिंबांच्या योगानें शिव व शक्ति या दोघांकडे जो बिंब-प्रतिबिंबपणा येतो, त्या आपआपल्या बिंब-प्रतिबिंब-भावांच्या द्योतन-अनुमापन रूपानें शिव-शक्ति या उभयतांना आपआपल्या स्वरूपभूत सुखाचा भोग प्राप्त होतो; व त्या आपआपल्या भोगप्राप्तीच्या द्वारा हीं दोघे परमात्म्याच्या स्वसुखविषयक भोगाचीं प्रापक होत असतात.

" जिये दोघे अनारिसे जिया दोघा " असाहि या ओवीच्या उत्तरार्धाचा एक पाठ आढळतो; व शिव-शक्ति हीं दोघे एकमेकाला 'अनारिसे' म्हणजे खोटे, मिथ्या, ठरविणारीं आहेत, तीं एकमेकाचीं आक्षेपक आहेत, असा त्या पाठाचा अर्थ होतो. परंतु हा अर्थ पूर्वोत्तर ग्रंथसंगतीशीं जुळेलसें वाटत नाहीं.

तसेंच या ओवीच्या दुसऱ्या चरणांतील ' जिया दोषें ' या पदांच्या जागीं ' जियोदेरें ' असेहि पद कोठें कोठें आढळतें व तें स्वीकारलें असतां, जेव्हां परमात्म्यानें आपल्या स्वरूपभूत ज्ञानाचा संकोच केलेला असतो तेव्हां त्याच्या स्वरूपावर नेणीवेचें आच्छादन पडण्यास तदंगभूत चिच्छक्ति हेतुभूत होत असते, असा या ओवीच्या पूर्वार्धाचा अर्थ होतो. परंतु ' जियादोषे ' या पाठाच्या स्वीकारपूर्वक त्याचा जो अर्थ वर दिला आहे त्यांत व या अर्थांत फारसा फरक कांहीं दिसत नाहीं. किंबहुना तात्पर्य त्या दोन्हीं अर्थांचें एकच दिसतें. तस्मात् या दोन पाठांपैकीं कोणताहि पाठ स्वीकारला तरी चालेल. पण त्यांतल्या त्यांत ' जिया दोषे ' हा पाठ ओवीचें तात्पर्य अधिक स्पष्ट रीतीनें दाखवितो असें वाटतें. म्हणून तोच येथें स्वीकारला आहे ॥ ३८ ॥

एवंच—

जियेचेनि अंग लगे । आनंद आपणया आरोगूं लागे ।
सर्वभोक्तृत्वाहि नेघे । जियेवीण कांहीं ॥ ३९ ॥

अ० टी०-- (जियेचेनि अंग लगे, आनंद आपणया आरोगूं लागे) आनंदरूप, सुखमात्रस्वरूप, असा जो परमात्मा शंभु तो शिवत्वाच्या म्हणजे द्रष्टेपणाच्या किंवा भोक्तेपणाच्या स्वीकारपूर्वक आपणच आपला विषयी व आपणच आपला विषय अशा रीतीनें, आपल्या स्वरूपभूत आनन्दाचें जें आरोगण करूं लागतो, म्हणजे स्वात्मसुखाचा जो उपभोग घेऊं लागतो, त्याचें सर्व श्रेय तदंगभूत चिच्छक्तीकडे आहे. तिच्या सान्निध्यवशात् किंवा संयोगवशात् मात्र तो शिवभावास व तद्द्वारा द्रष्टा (जीव) व दृश्य भावांस प्राप्त होऊन पूर्वी (ओ० ३) सांगितल्याप्रमाणें अनेक प्रकारचे भोग भोगीत असतो. एरव्हीं, म्हणजे (जियेवीण) चिच्छक्तीच्या अभावीं, अर्थात् चिच्छक्ति ही त्याच्या स्वरूपांत भोगेच्छेच्या रूपानें प्रादुर्भूत होऊन त्याच्याशीं संयुक्त झालेली नसते तेव्हां, सृष्टपदार्थांच्या भोक्तृत्वरूपी जीवपणाचा स्वीकार तर असो म्हणा, पण (सर्व भोक्तृत्वहि नेघे कांहीं) सर्व भोक्तृत्व-सर्व कर्तृत्वादि रूप जें शिवत्वाचें म्हणजे ईश्वरपणाचें ऐश्वर्य आहे त्यापैकीं देखील तो कसलाहि स्वीकार करीत नाहीं. अर्थात् स्वभावतः त्याच्या ठिकाणीं ना कसलेंहि भोक्तृत्व, ना कसलाहि भोग, ना त्यापैकीं कसलाहि

वृत्तिविरोधाच्च दुःखमेव सर्वम्" (योगसूत्र २।१५) अशा प्रकारच्या निर्भेळ दुःखांत रूपान्तर होणें, त्यांनीं आपल्या स्वभावसिद्ध अशा, अजनित्य-शाश्वतपणाला मुकून जन्म-मृत्यूच्या भोंवऱ्यांत सांपडणें, त्यांना आपल्या स्वानंदसाम्राज्याच्या सिंहासनावरून खालीं वसरावें लागून पोटासाठीं दारोदार हिंडावें लागणें, या व अशा प्रकारच्या एकापेक्षां एक वरचढ अशा, त्यांच्या विपर्यस्ततेच्या फलभूत, अनेक आपत्ति त्यांनीं आपल्या हातानें आपल्या आंगावर ओढून घेतलेल्या असतात. परंतु हा आपल्या प्रणवाक्षरारूढतेचा अनिष्ट परिणाम चांगला स्पष्ट दिसण्याजोगा असूनहि त्यांच्या डोळ्याला कांहीं तो दिसत नाहीं; व त्यामुळें या विषयकर्दमांतून आपला पाय काढून प्रणवाक्षराशीं जडलेला आपला संबंध तोडून टाकण्याची बुद्धि त्यांना कांहीं होत नाहीं. नाहीं म्हणावयास, "मनुष्याणां सहस्रेषु" या न्यायानें, क्वचित् कोठें शिव-शक्ति यांनीं आपल्यास या फंदांतून सोडवून घेतल्याचींहि उदाहरणें ग्रंथांतरीं आढळतात; परंतु ते नुस्ते अपवाद मात्र असून त्यांवरून त्या उभयतांनीं या फंदांत आपले पाय नेहमीं अडकवीत असणें हाच सामान्य नियम अधिक स्पष्ट मात्र दिसूं लागतो. तेव्हां हा त्या उभयतांचा आत्मघातकीपणाच नव्हे काय ! कारण यापरता कोणीहि "आत्मैव रिपुरात्मनः" या भगवद्वचनाप्रमाणें, आपणच आपला शत्रु तो आणखी कसा असणार ! ॥ ४४ ॥

स्पष्टीकरण.

तात्पर्य या विवेचनाचें असें आहे कीं, मूळच्या एकमेवाद्वितीय व एकरस अशा परमात्मस्वरूपांत पूर्वीं (मंग. श्लो. ३) सांगितल्याप्रमाणें, शिवशक्तिरूपानें स्वस्वरूपावलोकनाच्या इच्छेचा जो प्रादुर्भाव होतो तो एक प्रकारचा स्फोटरूप म्हणजे ध्वनिरूप[1] असून त्या ध्वनीला प्रणव म्हणतात; व ॐ हें त्याचें स्वरूप होय. अनभिव्यक्त असे अ, ऊ व म हे तीन वर्ण व त्यांत ओतप्रोत व्याप्त असणारी अर्ध मात्रा, यांच्या संयोगानें तें प्रणवाचें

१. हाच ध्वनि अनहत-नाद या नावानेंहि प्रसिद्ध असून "त्या नादाची मुखमोडी। सदाशिव जाणे फुडी। का सनकादिकीं चोखडी। चाखिली गोडी ती चवी" हें त्या ध्वनीचें महात्म्य होय.

ज्ञा. अ. १४

स्वरूप संघटित झालेलें आहे; व त्यांपैकीं अर्धमात्रा हें शिवाचें स्वरूप असून सत्त्व, रजस् व तमस् या तीन गुणांचे निदर्शक असें तें अकारादि अनभिव्यक्त वर्णत्रय, हें शक्तीचें स्वरूप होय. या प्रणवालाच पुढें क्रमशः चार टप्प्यानें, अखिल चराचर विश्वनामक समष्टीचें व तदंतर्गत प्रत्येक व्यष्टीचें स्वरूप प्राप्त होतें; व तोच त्या व्यष्टींच्या नांवाचेंहि स्वरूप धारण करीत असतो. त्यांत विद्यारूपी महाकारणशरीर, अविद्यारूपी कारणशरीर, बुद्ध्यादि इंद्रियांच्या समुदायरूपी सूक्ष्म-शरीर व हस्तपादादि अवयवरूपी स्थूल-शरीर हे चार, किंवा सांख्य-योगाच्या परिभाषेनें हवे असल्यास, अलिंग, लिंगमात्र, अविशेष व विशेष (योगसूत्र २।१९) हें चार[२], प्रणवाला समष्टीचें व व्यष्टीचें स्वरूप प्राप्त होण्याचे टप्पे असून, परा, पश्यंति, मध्यमा व वैखरी नामक चार वाचा हे चार त्याला सृष्टींतील शब्दमात्रांचें स्वरूप प्राप्त होण्याचे टप्पे होत. परंतु हा प्रणवनामक ध्वनि आपल्या ॐ या रूपानें पण अलिंग म्हणजे चिन्हरहित अशा अव्यक्त स्थितींत असतो, पश्यन्तींत त्याला लिंगमात्र म्हणजे चिन्हमात्र अशी व्यक्ताव्यक्त अवस्था प्राप्त होते, मध्यमेंत त्याला अविशेष अशा शब्द तन्मात्रेचें स्वरूप प्राप्त होतें व वैखरीच्या द्वारा तो आपल्या विशेष अशा ओम् या प्रणवाक्षर म्हणजे शब्द रूपानें व्यक्त दशेंत येतो, उच्चारला जातो[३]. चराचर सृष्टींतील शब्द असा कोणताहि असो व तो कोणाच्या कोणत्याहि भाषेंतला असो, कंठापासून होंठापर्यंत त्याच्या उच्चाराचीं जेवढीं म्हणून स्थानें आहेत, त्या सर्वांत प्रणवाची आपल्या मूळरूपानें व ओंकाररूपानें व्याप्ति असते; व अतएव, सोळा स्वर व छत्तीस व्यंजनें मिळून एकंदर बावन वर्णांची आपली वर्णमाला व तद्घटित शब्दमात्र आणि तशाच जगांतील निरनिराळ्या सर्व भाषांच्या वर्णमाला व तद्घटित शब्दमात्र, हीं ओंकाराचींच निरनिराळीं रूपें होत. एवंच ब्रम्हांडातील सर्व रूपें व सर्व नांवें—अर्थात् अखिल चराचर सृष्टि—ही शिव-शक्तीच्या स्वरूपभूत प्रणवाची संतति म्हणजे वस्तुतः तें त्या उभयतांचें प्रणवाक्षरारूढ, अर्थात् अभिव्यक्त, असें सृष्टिसंज्ञित विशेष रूप होय. आणि या रूपाचा त्यांनीं स्वीकार

२ अलिंग म्हणजे प्रकृति; लिंगमात्र म्हणजे महत्तत्व; अविशेष म्हणजे अहंकार व शब्दादि पंचतन्मात्र; आणि विशेष म्हणजे मनासहित एकादश इंद्रियें व पंचमहाभूतें. ३ एकनाथी भागवत अ. २१ ओ. ३८०–८३ पाहा.

केला असतां स्वाभाविक रीत्या त्यांच्याकडून एकमेकाच्या भोग्य-भोक्तृ-भावरूपी द्वैतव्यवहार घडत असतो; व त्यामुळें त्यांची मूळची अद्वैत दशा असून नसल्यासारखी होत असते. म्हणून येथें श्रीज्ञानेश्वरांनीं प्रणवाक्षरारूढ झालेल्या, सृष्टिरूपानें अभिव्यक्त दशेंत आलेल्या, शिव-शक्तिला आपल्या अद्वैत दशेसंबंधानें वैर्‍यासारखी कृति करणारे व अतएव वैरी म्हटलें आहे. ॥ ४४ ॥

४. द्वैतभ्रमाच्या निवृत्तीचा उपाय.

परंतु, शिव-शक्तीची प्रणवाक्षरारूढ अवस्था जरी त्यांच्या मूळ दशेची वैरी आहे तरी त्यांची प्रणवरूप अवस्था कांहीं तशी नाहीं. तर घराचा देहली म्हणजे उंबरा, हा जसा एका बाजूनें घरांत व दुसर्‍या बाजूनें रस्त्यांत मिसळलेला असतो तसा प्रणव हा एका बाजूनें द्वैत दशेंत व दुसर्‍या बाजूनें अद्वैतदशेंत मिसळलेला असतो; व म्हणून ही प्रणवरूप अवस्था "भयकृत्-भयनाशन" म्हणवते. अर्थात् स्वभावतः ही अवस्था द्वैताद्वैतरूप असून एका बाजूनें जशी ती द्वैत दशेची उत्पादक व तद्वारा त्रिविधतापांची प्रापक होते तशीच ती दुसर्‍या बाजूनें अद्वैत दशेची संपादक व तद्वारा त्रिविध-[illegible]गी निवारकांहि होत असते. श्रीसमर्थांनीं या अवस्थापन्न शिव-[illegible]पनक्रमें गुणत्रयांचा ईश्वर व चत्वारिवाचांची ईश्वरी म्हटलें [illegible]र्तां पासून सगुण व निर्गुण या दोन्हीं दशांचा-असतो, [illegible] व दुसरीकडे निर्गुणाचा—आरंभ होतो असें व्याखवून [illegible]नीं आपल्या स्वरूपाच्या दर्शनाचा मार्ग दाखवावा म्हणून चांगलें [illegible]गा भाकली आहे.[1] एवंच प्रणवरूप अशी जी शिव-शक्ति ती स[illegible] त्या निर्गुण किंवा द्वैताद्वैत या दोन दशांच्या मध्यवर्ती, त्या दोहोंचा सांध-जोडणारी, जीवात्मा व परमात्मा यांचें ऐक्य घडवून अणणारी, व अतएव, सगुणांतून निर्गुणांत किंवा द्वैतांतून अद्वैतांत प्रवेश करूं पाहाणार्‍या मुमुक्षुला द्वारीभूत होणारी, अशी एक अवस्था विशेष असून, बाहेरून घरांत प्रवेश करणाराला घराचा उंबरा ओलांडणे जसें प्राप्तच असतें, तद्वत् द्वैतारण्यांत फिर-फिरून त्रिविधतापांनीं तप्त झालेल्या जीवाला त्या

---

१ *गणाधीश जो ईश सर्वां गुणांचा मुळारंभ आरंभ तो निर्गुणाचा । नमो शारद[illegible] मूळ चत्वारि वाचा गमो पंथ आनंत या राघवाचा—मनाचे श्लोक.*

दुःखांच्या निवृत्तिपूर्वक सुखमात्रस्वरूप अशा आपल्या निजधामांत, आपल्या मूळच्या अद्वैतदर्शेत, जर प्रवेश करावयाचा असेल तर त्यानें या द्वैताद्वैतरूप अशा **प्रणवावस्थेंतूनच** आपला मार्ग काढला पाहिजे— प्रणवरूप अशा या शिव-शक्तींच्या जोडप्यालाच अगोदर *अनन्यशरण* झालें पाहिजे—त्या खेरीज गत्यन्तर नाहीं. म्हणून—

हें असो नामरूपाचा भेद सिरा । गिळित एकार्थाचा उजिरा ।
नमो तया शिव वोहरा । ज्ञानदेवो म्हणे ॥ ४५ ॥

अ० टी०—(ज्ञानदेवो म्हणे) श्रीज्ञानेश्वर म्हणतात कीं, (हें असो) हा प्रणवाक्षरारूढ शिव-शक्तींचा, त्यांच्या विश्वरूपतेचा व त्यांच्या आत्मघातकीपणाचा विचार आतां पुरे. अथवा, ही शिव-शक्तींची प्रणवाक्षरारूढता किंवा विश्वरूपता कशीही कां असेना. ती जशी आहे तशी खुशाल असो. वस्तुगत्या ती कशी आहे हें समजून घेण्यापलीकडे तिचा फारसा उपयोग दिसत नाहीं. अतएव तिच्यासंबंधानें येथवर जो विचार केला तो पुरे झाला. आतां त्याला येथेंच थांबवून, (एकार्थाचा उजिरा) एकमेवाद्वितीय अर्थरूप, म्हणजे वस्तुरूप, जो परमात्मा त्याच्या स्वरूपभूत प्रकाशाच्या योगानें (नामरूपाचा भेद) असंख्य नामरूपात्मक भेदप्रवाहरूप अशा [illegible] चराचर विश्वाचा (सिरागिळित) निःशेष ग्रास, म्हणजे समूल निरास,
स्थानें जे (शिववोहरा) **प्रणवावस्थित** शिवरूप, म्हणजे परमात्मरूप,
व्याप्ति अर्थात् शिव-शक्तिनामक पति-पत्नीचें जोडपें—(तया नमो) त्याला
वर्णांची अनन्यभावानें नमस्कार असो, किंवा त्याला मी ज्ञानेश्वर अनन्य-
निर् [illegible]
रा [illegible]नें नमन करतों ॥ ४५ ॥

स्पष्टीकरण.

भारतीय तत्वज्ञांच्या मतें, ही अशा प्रकारची *अनन्यशरणागति*, म्हणजे शरणागतानें आपल्या अन्यभावाच्या, पृथक्पणाच्या, परित्यागपूर्वक शरण्याच्या स्वरूपांत समाविष्ट होणें, हा एकच द्वैतभ्रमाच्या व तत्फलभूत त्रिविध तापांच्या निवारणाचा उपाय होय; व तो श्रीज्ञानेश्वरांनीं या ओवींत व तसाच पुढें चालू प्रकरणाच्या शेवटपर्यंत, आपल्या स्वतःच्या उदाहरणानें मुमुक्षुपुढें मांडला आहे. आणि आपला अनुभव जसाचा तसा तत्त्वजिज्ञासु-

पुढें ठेविणें असा जो या ग्रंथाच्या लेखनाचा मुख्य उद्देश दिसतो, त्याला तर ही ज्ञानेश्वराची कृति पूर्ण अनुसरून आहेच; पण त्याखेरीज, कोणतीहि क्रिया, व विशेषतः मोक्षसाधनरूप अशी कोणतीहि क्रिया, ही नुसत्या उपदेशद्वारा न शिकतां डोळ्यापुढें प्रत्यक्ष उदाहरण पाहून त्याच्या अनुकरणानें शिकणें, असा जो मनुष्यस्वभाव आहे तो, व त्याबरोबरच श्रीज्ञानेश्वराच्या ठिकाणीं दृष्टोत्पत्तीस येणारी मुमुक्षूच्या कल्याणाची कळकळ, या दोन गोष्टी लक्षांत घेतल्या असतां, जो जसा शिकेल तशाच रीतीनें त्याला शिकविण्याची सोय शक्य तितकी लावून ठेविणें, असाहि त्या कृतीचा एक गर्भित हेतु दिसतो.

त्याचप्रमाणें **शिव-शक्ति** हीं आधिभौतिक, आधिदैविक व आध्यात्मिक अशा तिन्हीं बाजूनीं भयंकर ताप देणाऱ्या नामरूपांना उत्पन्न करणारीं, व तद्वारा सुखरूप अशा आपल्या मूळच्या अद्वैत दशेचा मागमूससुद्धां शिल्लक न ठेवणारीं अशीं आहेत, तस्मात् तीं सुखाची वैरी होत, असें त्यांचें वर्णन यापूर्वीच्या (४४ व्या) ओवींत झालें असून लागलीच त्याच्यापुढची जी ही ओवी, त्यांत ती नामरूपांचा निःशेष ग्रास करणारीं आहेत असें सांगून त्यांना वंदन करण्यांत आलें आहे. यावरून सामान्यदृष्टया या दोन वर्णनांत उभा विरोध दिसतो. परंतु वस्तुगत्या तो **विरोधाभास** असून, सूर्य जसा पुढें पर्जन्यवृष्टीच्या द्वारा सर्वत्र सस्याची समृद्धि करून जनतेला सुखी करण्यासाठीं प्रथम ग्रीष्म ऋतूंत लोकांना अत्यंत ताप देत असतो, तद्वत् मूळच्या सुखरूप अशा जगाला आपल्या सुखरूपतेची गोडी चाखवून अखंड सुखी करण्यासाठीं त्याला हीं उभयतां अगोदर त्रिविधतापांनीं चांगलें होरपळून काढीत असतात; व तें आपल्या सुखरूपतेची चव घेण्यास, त्या ताडण्या-सुलाखण्याच्या द्वारा, योग्य ठरल्यावर तीं त्याला आपल्या स्वानंद-साम्राज्यपदीं स्थापन करीत असतात. आणि वास्तविक प्रकार ज्या अर्थी असा आहे, त्या अर्थी तीं आपल्या अद्वैतदशेला अपकारक नाहींत इतकेंच केवळ नव्हे, तर सर्व बाजूनें तिचा पूर्ण उत्कर्ष घडवून आणणारीं व अतएव तिला उपकारक होणारीं अशीं आहेत, व म्हणूनच तीं उभयतां जगाला सर्वस्वी शरण्य होत, हें त्या विरोधाभासाचें तात्पर्य आहे असें समजलें पाहिजे. ॥ ४५ ॥

परंतु हें मी शिव-शक्तिला केलेलें नमन कसें आहे ? म्हणाल तर—

जया दोघाच्या आलिंगनी । विरोन गेलीं दोनी ।
अवधियाचि रजनी । दिठीच जेवीं ॥ ४६ ॥

अ० टी०—(अवधियाचि रजनी दिठीच जेवी) रात्रीनें दिवसाला आलिंगन दिलें असतां रात्रीचा रात्रपणा म्हणजे अंधारपणा जसा तात्काळ नष्ट व्हावा व तो नष्ट झाला असतां तत्सापेक्ष असा जो दिवसाचा दिवसपणा तोहि आपोआप नाहींसा होऊन रात्र व दिवस हे दोन्हीं भाव जसे सारखेच प्रकाशरूपास प्राप्त व्हावेत–म्हणजे त्या दोघांतला अंधार–उजेडपणाचा भेद नाहींसा होऊन सर्वत्र जसा एक प्रकाशच दिसावयास लागावा–तद्वत् (जया दोघाच्या आलिंगनी) शिव-शक्ति हीं माझीं वेद्य व मी ज्ञानेश्वर त्यांचा वेदक या दोन भावांची गांठ पडतांच, म्हणजे मीं आपल्या वेदकपणानें त्या वेद्यांच्या चरणाचा आश्रय घेतांच, (विरोन गेलीं दोनी) माझा वेदकपणा व त्यांचा वेद्यपणा हे दोन्हीं भाव जागच्याजागीं जिरून गेले व शिव-शक्तींचें स्वरूपभूत जें वेदन, म्हणजे ज्ञान, तेंच माझ्या ठिकाणींही दिसावयास लागून आम्हीं दोघेहि समानरूप बनलों ॥ ४६ ॥

इतकेंच केवळ नव्हे, तर—

जयाच्या रूप निर्धारीं । गेली परेसी वैखरी ।
सिंधुसी प्रळय निरीं । गंगा जैसी ॥ ४७ ॥

अ० टी०—(जयाच्या रूप निर्धारीं) मी शिव-शक्तीच्या स्वरूपाचा निश्चय करावयास लागलों–म्हणजे, धारणा-ध्यान समाधीच्या समुच्चयरूप जो संयम (योगसूत्र ३ । १ ते ४ पाहा) तद्द्वारा मीं आपल्या ध्येयभूत किंवा वेद्यभूत शिव-शक्तीच्या स्वरूपांत प्रवेश करावयास लागलों–असतां (परेसी वैखरी गेली) परेसकट, म्हणजे परेंत प्रणवरूपानें विद्यमान असणारीं जीं शिव-शक्ति त्यांच्या सकट, वैखरीस्थानापन्न असणारा जो मी प्रणवाक्षररूप ज्ञानेश्वर तो, अर्थात् शिव-शक्तीच्या समष्टिरूपतेसकट माझी व्यष्टिरूपता, किंवा त्यांच्या कारणरूपतेसकट माझी कार्यरूपता किंवा त्यांच्या अंगीपणासकट माझा अंगपणा किंवा त्यांच्या ध्येयपणासकट माझा ध्यातेपणा, हा आम्हां उभयतांच्या अधिष्ठानभूत परमात्मतत्त्वांत समाविष्ट होऊन (सिंधुसी प्रळय निरीं गंगा जैसी) प्रलय-

काळीं उचंबळणाऱ्या जलनिधींत समुद्रासकट गंगा समाविष्ट झाली असतां गंगा व समुद्र यांचीं रूपें व नांवें तर काय, पण त्या दोघांचीं नुस्तीं चिन्हें सुद्धां, त्यांच्या खुणा-खाणासुद्धां, जशा शिल्लक राहात नाहींत व सर्वत्र एक जलमयता होत असते, तद्वत् शिव-शक्तीची प्रणवरूपता व माझी प्रणवाक्षररूपता, त्यांचें शिव-शक्ति हें नांव व माझें ज्ञानेश्वर हें नांव व तसाच त्यांचा ध्येयपणा व माझा ध्यातेपणा, यांपैकीं कांहीं शिल्लक न राहतां सर्वत्र एक चिन्मयता होऊन गेली. एवंच वैखरीपासून परेपर्यंत जी एकंदर साध्यसाधकभावांची मर्यादा ती ओलांडून, म्हणजे शिव-शक्तींनीं आपला साध्यपणा व मी ज्ञानेश्वरानें आपला साधकपणा, आप-आपल्या नामरूपासकट, टाकून देऊन, आम्हीं दोघेंहि सर्व साधनांच्या अंतिमसाध्यरूप जो परमात्मा तद्रूप होऊन गेलों ॥ ४७ ॥

अथवा, —

ना तरी वायु चळवळेसीं । जिराला व्योमाचिये कुसी ।
हरपला प्रलयप्रकासी । सप्रभ भानु ॥ ४८ ॥

अ० टी०—(ना तरी) निराळ्या रीतीनें, म्हणजे शिव-शक्तीच्या बाजूनें किंवा ध्येयदृष्ट्या बोलावयाचें असेल तर (चळवळेसीं वायु) प्राण-अपान-व्यान-उदान-समान व तशाच आणखी नाग–कूर्म–कृकल–देवदत्त-धनंजयरूपानें निदर्शनास येणाऱ्या चळवळीसकट म्हणजे हालचाली-सकट वायु हा (जिराला व्योमाचिये कुसी) आकाशाच्या पोटीं जिरून जसा आकाशरूप होतो; किंवा प्राणवायु हा जसा इडा-पिंगला नामक नाड्यांतील आपल्या चंद्र-सूर्यसंज्ञित गतिसकट सुषुम्नेंत शिरून आधारादि ललाटपर्यंतच्या षट्चक्रांचा भेद करीत करीत शेवटीं काकीमुखाच्या द्वारा दहराकाशांत प्रविष्ट होतो व त्यांतच लवलीन होऊन तद्रूप होत असतो—आपल्या वायुपणानें पृथक् राहात नाहीं–तद्वत्; अथवा, (प्रळय प्रकासीं) प्रलयकालच्या प्रकाशमयतेंत किंवा तेजोमयतेंत[१] (सप्रभ भानु हरपला) अखिल चराचर विश्वाला प्रकाशणारा सूर्य हा जसा आपल्या प्रभेसकट म्हणजे प्रकाश-किरणांच्या समुदायासकट, हरवून जातो, म्हणजे वितळून

१. प्रलयकालीन प्रकाशमयते संबंधानें व जलमयते संबंधानें श्रीमहाभारतांत मार्कंडेयांनीं केलेलें वर्णन पाहावें. वन. प. अ. १८८.

त्या प्रलयप्रकाशांत मिसळून जातो,त्यांच्याशीं समरस होतो, तद्वत्; अखिल ब्रह्मांडाला प्रकाशित, म्हणजे ज्ञानधर्मविशिष्ट, करणाऱ्या शिव-शक्ति नामक सूर्यबिंबानें आपल्या विश्वसंज्ञित किंवा जीवसंज्ञित असंख्य ज्ञान-किरणांच्या समुदायासकट, ज्ञानमात्रस्वरूप अशा परमात्मनामक प्रलय-प्रकाशांत समाविष्ट होऊन त्याच्याशीं समरस होणें, आपल्या किंवा आपल्या किरणांच्या नुसत्या चिन्हरूपानें सुद्धां पृथक् प्रत्ययास न येणें, हें ज्ञानेश्वर म्हणतात मी शिव-शक्तीला केलेल्या नमनाचें स्वरूप होय ॥ ४८ ॥

एवंच माझ्या या नमनाकडे मज ज्ञानेश्वर नांवाच्या वेदकाच्या बाजूनें पाहा, वा शिव-शक्ति नांवाच्या वेद्याच्या बाजूनें पाहा. तें वस्तुगत्या अशा-प्रकारचे दिसेल कीं—

तेवि नेहाळितां ययाते । गेलें पाहाणेनसी पाहातें ।
पुढती घरौते वरौते । वंदिली तिये ॥ ४९ ॥

अ० टी०—(तेवि) वर दिलेल्या दृष्टान्ताप्रमाणें (नेहाळितां ययातें) शिव-शक्तीच्या स्वरूपाकडे सूक्ष्म दृष्टीनें चांगलें नेहाळून पाहून तद्द्वारा त्यांच्या स्वरूपाचा निर्धार करतांना (पाहाणेनसी पाहाते) पाहाण्यासकट, म्हणजे दृष्टीसकट, अर्थात् वेदनरूपी क्रियेसकट, पाहाणाराचें पाहातेंपण म्हणजे द्रष्टेपण, वेदकपण, हें (गेलें पुढती) वेद्याच्या म्हणजे शिव-शक्तीच्या स्वरूपांत समाविष्ट होऊन तद्रुप, त्यांच्याशीं समरस, झाल्यानंतर (तिये घरौते घरौते वंदिली) त्या पाहाणारानें, शिव-शक्तीच्या स्वरूपाचा निर्धार करणाऱ्या त्या वेदकानें, म्हणजे अर्थात् मी, त्या सर्वश्रेष्ठ अशा घरवाल्यांना, अनंतकोटि ब्रह्मांडरूपी घराच्या त्या मालकांना; केलेलें त्यांच्या सामरस्यरूप वंदन आहे; व अतएव, वेद्यवेदक या दोघांची समरसता, हें, किंवा वेद्य-वेदक-रहित नुस्तें वेदनमात्र, हें त्या माझ्या वंदनाचें स्वरूप होय.

अथवा, (तेवी नेहाळितां ययाते) वर दिलेल्या दृष्टान्तांप्रमाणें या शिव-शक्तिनामक वेद्याला नीट नेहाळून पाहातां पाहातांच (गेलें पाहाणे-नसीं पाहातें) वेद्याच्या स्वरूपांत वेदक समाविष्ट होऊन तो वेद्यासकट नाहींसा झाल्यावर—म्हणजे ते दोघेहि समरस, एकरूप, होऊन त्यांच्यांतला वेद्य-वेदकपणाचा भेद नष्ट झाल्यावर—(पुढती घरौते घरौते वंदिली तिये) पुढें वेदकानें—अर्थात् मी ज्ञानेश्वरानें—त्या सर्वश्रेष्ठ अशा अनंतकोटिब्रह्मांडांच्या

नायकांना केलेलें तें वदन आहे. अर्थातच तें माझें शिव-शक्तीला त्यांच्या सामरस्यरूप वंदन होय. ॥ ४९ ॥

स्पष्टीकरण.

या चार (४६ ते ४९) ओंव्यांत श्रीज्ञानेश्वरांनीं आपल्या नमनाचें जें विवेचन केलें आहे त्यांत ते नमनाचें स्वरूप, त्याचा क्रम व त्याचें साधन, हे तिन्हीं प्रकार दाखवीत आहेत; व त्यांवरून, श्रीज्ञानेश्वर, शिव-शक्ति व परमात्मा, या सर्वांची समरसता, त्यांची अनन्यता, त्या सर्वांचें ऐक्य, हें त्यांच्या-त्या नमनाचें स्वरूप; श्रीज्ञानेश्वरांनीं शिव-शक्तींत व शिव-शक्तीनीं ज्ञानेश्वरासकट परमत्मास्वरूपांत समाविष्ट होणें हा त्या नमनाचा क्रम; आणि संप्रज्ञातसमाधि व असंप्रज्ञातसमाधि हें त्याचें साधन दिसतें. अर्थात् या चार ओंव्यांपैकीं पहिल्या (४६ व्या) ओवींत त्यांनीं संप्रज्ञातसमाधिद्वारा जीवाचा शिव-शक्तीच्या स्वरूपांत कसा प्रवेश होतो व तो झाला असतां जीवाला शिव-शक्तीच्या स्वरूपाची प्राप्ति होऊन म्हणजे जीवाच्या जीवोऽहम् या भावनेच्या निवृत्तिपूर्वक त्याच्या ठिकाणीं शिवोऽहम् या भावनेचा प्रादुर्भाव होऊन, ध्याता व ध्येय हीं दोघेहि समानरूप कशीं होतात, तो प्रकार दाखविला असून दुसऱ्या (४७ व्या) ओवींत ते असंप्रज्ञातसमाधिद्वारा जीवाचा शिवभावासकट परमात्मस्वरूपांत प्रवेश कसा होतो व तो झाला असतां जीव व शिव हे दोघेहि आपआपल्या जीव-शिव-भावाच्या परित्यागपूर्वक परमात्मस्वरूप कसे बनतात तो प्रकार दाखवीत आहेत; आणि शेवटल्या दोन (४८।४९) ओंव्यांत त्यांनीं स्वतः आपण, शिव-शक्ति व परमात्मा, या सर्वांच्या सामरस्याचें स्वरूप कसें असतें तें सांगितलें असून त्या सामरस्यालाच ते नमन म्हणत आहेत.

यद्यपि या चार ओंव्यांपैकीं कोणत्याहि ओवींत संप्रज्ञातसमाधि व असंप्रज्ञातसमाधि या शब्दांचा उल्लेख श्रीज्ञानेश्वरांनीं केलेला नाहीं; तथापि पहिल्या (४६ व्या) ओवींत ध्येय व ध्याता या दोघांचा संयोग घडला असतां त्यांच्यांतील ध्येयध्यातेपणाचा भेद नाहींसा होऊन ध्यात्याला ध्येयाकारतेची प्राप्ति होण्याचा जो प्रकार त्यांनीं सांगितला आहे तें वस्तु-

गत्या संप्रज्ञातसमाधीचेंच स्वरूप असून पुढच्या दुसऱ्या (४७ व्या) ओवींत, ध्येयाच्या स्वरूपाचा निश्चय करीत असतां, परेसकट वैखरीचा परमात्मस्वरूपांत प्रवेश होण्याचा–म्हणजे ज्ञेय व ज्ञाता हे दोन्हीं दिसेनासे होऊन नुस्ती ज्ञानमात्रता तेवढी उरण्याचा किंवा एकंदर कार्यकारण भावासह रूपसृष्टि व शब्दसृष्टि नाहींशी होऊन त्या सर्वांचें अधिष्ठान-तेवढें शेष राहण्याचा–जो प्रकार ते सांगत आहेत; तोच असंप्रज्ञातसमाधि होय. तस्मात् या दोन समाधींच्या नांवांचा जरी श्रीज्ञानेश्वरांनीं उल्लेख केलेला नसला तरी त्यांनीं या दोन समाधींना अनुलक्षूनच उक्त दोन ओव्या लिहिल्या आहेत, असें मानण्यास बिलकुल हरकत नाहीं.

येथें (ओ. ४७) 'गेली परेसी वैखरी' अशी जी वाक्यरचना श्रीज्ञानेश्वरांनीं केली आहे तीवरून जोंपर्यंत वाक्प्रवाह चालू असतो तोंपर्यंत स्वरूपपरिचय होत नाहीं, तर जेव्हां वाग्विसर्ग बंद पडतो तेव्हांच स्वस्वरूपाविर्भाव होत असतो, अर्थात् " गुरोस्तु मौनं व्याख्यानं शिष्यस्तुच्छिन्नसंशयः " ही स्वस्वरूपाविर्भावाची खूण होय, हें सुचविण्यांत, तशी वाक्यरचना करण्याचें तात्पर्य दिसतें.

वाक्-प्रवाह यद्यपि गाढ निद्रेंतहि बंद पडत असतो, तथापि तींत शब्द ज्ञानाचे प्राक्संस्कार शिल्लक असतात व केवळ वरील पालापाचोळ्याप्रमाणें नुस्ती वाचा तेवढी बंद पडलेली असते. तस्मात् तो जरी वैखरीचा लय असला तरी परेसकट वैखरीचा लय नव्हे, व म्हणूनच निद्रा ही स्वस्वरूपाविर्भावाची हेतु होत नाहीं. तर संस्कारासकट ज्ञानाकारावृत्तीचा ज्ञानमात्रतेंत लय, हा परेसकट वैखरीचा लय असून तो फक्त असंप्रज्ञात किंवा निर्विकल्प समाधींत मात्र होत असतो व तोच स्वस्वरूपाविर्भावाचा हेतु होय.कारण स्वस्वरूपाविर्भावाची वास्तविक स्थिति, म्हणजे आत्मजागृतीचें यथार्थ स्वरूप, वस्तुगत्या असें आहे की त्या अवस्थेंत स्वस्वरूपानुभूतीचीहि आठवण नसते–म्हणजे तींत स्वस्वरूपाचा अनुभव जरी असतो तरी पण तो आपल्या अनुभवरूपत्वाचा प्रत्यय देईनासा झालेला, स्वरूपतः शून्यवत् झालेला पण शून्य नव्हे असा–असतो; व त्याला तसें अनुभवमात्रतेचें स्वरूप प्राप्त होण्यासाठीं, निद्रानामक वृत्तिसकट जागृति, स्वप्न व सुषुप्ति या तिन्हीं अवस्थांतील, एकंदर वृत्तिमात्रांचा बाध–म्हणजे त्यांच्या स्वकारणभूत प्रकृतींत समावेशनपूर्वक त्यांचा निरोध, अर्थात् निग्रह–हा अगोदर व्हावा लागतो.

आणि त्या त्यांच्या निरोधाची मर्यादा जेव्हां अनुमाव्य व अनुभावक यांचाहि प्रत्यय येईनासा होण्यापर्यंत पोंचते, तेव्हां नुस्त्या अनुभवमात्र अशा रूपानें स्वस्वरूपाचा पूर्ण आविर्भाव होत असतो. तस्मात् वाक्प्रवाह बंद पडणें हें परेसंकट वैखरीच्या लयाचें नुस्तें उपलक्षण मात्र असून वस्तुतः जागृत्स्वप्न-सुषुप्तींतील एकंदर कायिक-वाचिक-मानसिक क्रियांचा प्रवाह बंद पडून नुस्त्या स्वस्वरूपविषयक अनुभवानें, आपल्या केवळ ज्ञानसंस्कारमात्र अशा रूपानें विद्यमान असणें, याचें नांव परेसकट वैखरीचा लय होय.

एवंच जागृत्स्वप्नसुषुप्तींतील एकंदर वृत्तिमात्रांच्या निरोधपूर्वक घडणाऱ्या परमात्म्याच्या स्वरूपविषयक अनुभवांतील अनुभाव्य व अनुभावक या दोघांनीं शून्यभावास प्राप्त होऊन शेष राहणारा, जो केवळ ज्ञानसंस्कार-रूप अनुभवमात्र, तें आमच्या ज्ञानेश्वरमहाराजांनीं आपल्या ध्येयभूत शिव-शक्तीला केलेल्या नमनाचें स्वरूप आहे असें समजलें पाहिजे.

तात्पर्य असें आहे कीं, गारुड्याच्या खेळाचा खरेपणा कोणाला ? तर त्या खेळाच्या मूळाशीं असलेल्या युक्तीला जो ओळखीत नसेल त्याला. तिच्याशीं पूर्ण परिचित असलेल्या त्या गारुड्याला नव्हे. तस्मात् तो आपल्या खेळांत अनेक प्रकारचें अनेक नसतेच पदार्थ निर्माण करून ते प्रेक्षकांना खरे म्हणून जरी दाखवीत असला तरी त्यांच्या खोटेपणाचा त्या गारुड्याच्या ठिकाणीं असलेला बोध हा त्याच्या त्या सर्व कृतींत अनुस्यूत असणारच. अर्थात् स्वतः त्या गारुड्याला त्या त्याच्या खेळांतील पदार्थांचा खरेपणा कधींच भासूं शकत नाहीं, ही गोष्ट उघड होय. अथवा मृत्तिकेशीं पूर्ण परिचित असणारे आपण, तन्निर्मित घटशरावादिकांचा आपल्या नित्य व्यवहारांत जरी अनेक प्रकारानें हवा तसा उपयोग करून घेत असतों तरी पण ते सर्व पदार्थ मातीचे आहेत, म्हणजे वस्तुगत्या ती सर्व माती आहे, अशा प्रकारचा आपला तद्विषयक बोध हा आपल्या त्या सर्व व्यवहारांत आपल्या-ठिकाणीं नेहमीं जागृत असतो हें सांगावयास नकोच. त्याप्रमाणें, आपल्या सकट आपल्या कारणभूत **शिव-शक्तीला** ज्यांनीं आपल्या अधिष्ठानभूत परमात्यापुढें उभे करून पुरतें खोटें ठरवून घेतलेलें असतें (ओ. ४३ पहा) त्या श्रीज्ञानेश्वरासारख्या आत्मज्ञांकडून व्यवहारतः घडणाऱ्या शिव-शक्तीच्या वंदन-अर्चनादि क्रियांत, त्यांच्या ठिकाणीं नेहमीं जागृत असणारा " सर्वं खल्विदं ब्रह्म " हा बोध, सर्वत्र अनुस्यूत असतो; व त्यामुळें त्यांना आपला

व्यवहार आद्योपान्त अन्वयदृष्ट्या परमात्मरूप व व्यतिरेकदृष्ट्या तुच्छ दिसत असतो. आणि त्यांना तो जसा दिसेल तसाच ते तो लोकांनाहि सांगणार हें ठरलेलेंच आहे. म्हणून आपण शिव-शक्तीला केलेल्या वंदनाचें यथार्थ दृष्टीला दिसणारें स्वरूप कसें असतें तें ते पूर्वोक्त चार ओव्यांनीं सांगत आहेत. आणि जें सिद्धांचें आचरण तेंच साधकाचें साधन समजून या ओव्यांकडे पाहणारांनीं, द्वैतभ्रम व तन्मूलक त्रिविधताप, यांच्या निवृत्तीचा उपाय म्हणून जर शिव-शक्तिला वंदन करावयाचें असेल तर त्या वंदनाची मर्यादा स्वस्वरूपविषयक अनुभवाच्या अनुभवमात्रतेपर्यंतच नेली पाहिजे, त्याखेरीज गत्यंतर नाहीं, असा बोध त्यांतील विवेचनापासून घेतला पाहिजे. असो.

आतां या चार ओव्यांपैकीं ४८ व्या ओवींत वायूच्या निरनिराळ्या गतिसंबंधानें जो उल्लेख झाला आहे, त्याविषयीं थोडी माहिती सांगून नंतर पुढील विवेचनाकडे वळूं. प्रथम आपल्या नित्य व्यवहारांत दृष्टोत्पत्तीस येणाऱ्या ज्या दशविध गति वर सांगितल्या त्यांपैकीं, श्वासाच्या द्वारा आंत ओढला जाणारा बाहेरचा वायू तो **प्राण**; निश्वास व मलमूत्रोत्सर्ग करणारा पोटांतला वायु तो **अपान**; शरीराला बल देणारा वायु तो **व्यान**; सुषुप्तिकालीं सर्व इंद्रियांना मनांत लीन करणारा व जाग्रदावस्थेंत त्यांना पुनः आपआपल्या स्थानीं स्थापित करणारा, आणि मरणसमयीं लिंगदेहाला स्थूल देहांतून काढून लोकांतरीं नेणारा तो **उदान**; व भक्ष्य-भोज्य-लेह्य-पेयादि भुक्त-पीत अन्न-जलाचें जठराग्नींत पाचन करून तद्द्वारा निर्माण होणाऱ्या रसांनीं शरीराला पुष्ट करणारा तो **समान**; मिळून वायूच्या मुख्य गति किंवा तत्परत्वें वायूचे झालेले भेद हे पांचच होत. परंतु कांहीं ग्रंथांत या पंचप्राणाखेरीज आणखी पांच 'उपप्राण' हि सांगितले आहेत. त्यांपैकीं उद्गार म्हणजे उचकी आणणारा तो **नाग**; डोळ्यांची उघड-झांक व तसाच ऊर्ध्वाधर होठांचा संयोग–वियोग करणारा तो **कूर्म**; क्षुधा जागृत करणारा तो **कृकल**; जृंभण म्हणजे जांभई आणणारा तो **देवदत्त**; व शरीराला उबारा देणारा तो **धनंजन**; मिळून अशा प्रकारचे हे पांच उपप्राण ह्मणवतात. वस्तुगत्या ते अनुक्रमें प्राण-अपान-व्यान-उदान-समान या पंचप्राणांचेच पोटभेद मात्र होत. त्याखेरीज, आपल्या शरीरांतील ज्या दोन प्राणवहा नाड्यांचीं शेवटलीं टोंकें आपल्या डाव्या व उजव्या नाकपुड्याशीं येऊन भिडलीं आहेत व ज्यांना योगाच्या परिभाषेंत अनुक्रमें **इडा** व **पिंगला** म्हणतात, त्यांपैकीं इडेंतून प्राण वाहूं लागला

असतां त्याला त्या परिभाषेंत **चंद्र** व तो **पिंगलेंतून** वाहूं लागला असतां त्याला **सूर्य** या संज्ञा दिल्या जातात. तशींच आपल्या शरीरांत आणखीहि एक प्राणवहा नाडी आहे, पण ती प्रकट नाहीं, गुप्त आहे व तिला योगी **सुषुम्ना** म्हणतात. या नाडीचा आरंभ आपल्या शरीरांत गुदद्वारापाशीं होतो व पुढें ती आपल्या पाठीच्या कण्यांत शिरून त्यांतून मार्ग काढीत काढीत शेवटीं आपल्या ललाटाच्या आणखी थोडी पुढें जाऊन तेथे संपते. गुदद्वारापासून ललाटापर्यंत या नाडीला साहा ग्रंथी आहेत व त्या योगदृष्ट्या वऱ्याच महत्वाच्या असून त्यांना **षट्चक्रें** म्हणतात. आणि त्यांपैकीं गुदद्वार व जननेंद्रिय या दोन स्थानांच्या मध्यभागीं असणारें चक्र तें **आधारचक्र**, जननेंद्रियाच्या वरच्या भागांत **स्वाधिष्ठानचक्र**,नाभिस्थानीं **मणिपूरचक्र**,हृदयांत **अनाहतचक्र**, कंठ प्रदेशांत तालुमूलाजवळचें **विशुद्धचक्र**, व ललाटांत दोन्हीं भृकुटींच्या मध्यभागीं असणारें तें **आज्ञाचक्र** म्हणवतें. सर्प जसा आपल्या शेपटीला कुंडलाकार वेटाळें देऊन बसत असतो तसे या **सुषुम्ना** नाडीच्या खालच्या टोंकास, आधारचक्राजवळ, तीन वेटाळे दिलेले असतात; व **कुंडलिनी** ही तिच्या त्या वेटाळ्यांची संज्ञा आहे. आणि ललाटाच्या पुढें गेलेलें तिचें टोक हें **काकीमुख** म्हणवतें; व त्यालाच कोणी **औटपीठ**हि म्हणतात. एवंच आपल्या शरीरांतील या **सुषुम्ना** नामक प्राणवहा नाडीची रचना किंवा तिचें स्वरूप हें अशा प्रकारचें आहे.आणि प्राणायामद्वारा प्राणवायूच्या चंद्र व सूर्यनामक गतीचा विच्छेद करून त्याला आपल्या शरीरांत कोंडलें असतां **प्राण** व **अपान** हे दोन्हीं वायु एकमेकांत मिसळून एकरूप होतात, व कुंडलिनीला जागृत, म्हणजे तिचे वेटाळें उकलून तिला मोकळी, सरळ, करतात. **कुंडलिनी** जागृत झाली असतां सुषुम्नेचें खालचें टोंक मोकळें होतें; तें मोकळें झालें म्हणजे तद्द्वारा **प्राण** व **अपान** मिळून एक झालेला प्राणवायु योग्याच्या चित्तासकट सुषुम्नेंत प्रवेश करतो; व क्रमशः एक एक चक्राचा भेद करीत करीत आज्ञाचक्राला भेदून तो पुढें गेला असतां शेवटीं **काकीमुखाच्या** द्वारा बाहेर पडून चित्तासकट डोक्याच्या पोकळींत समाविष्ट होत असतो. या डोक्याच्या पोकळीला योगीजन **दहराकाश** म्हणतात; व त्याचें शिव-शक्तीच्या स्वरूपाशीं तादात्म्य असल्यामुळें तेथें योग्याला त्यांच्या व तद्द्वारा परमात्म्याच्या स्वरूपाचा साक्षात्कार होत असतो. मिळून अशा प्रकारच्या या

वायूच्या अनेक गति होत; व त्यांपैकीं पहिल्या दाहा प्रकारच्या गति व्याव-हारिक असून शेवटली सुषुम्नानामक नाडींतील त्याची गति ही यौगिक होय. अर्थात् ती योगानुष्ठान द्वारामात्र प्रत्ययास येत असते, एरव्हीं कळत नाहीं.

असो तर पुनः पूर्वपदावर येण्यासाठीं थोडक्यांत सांगावयाचें हें कीं "अयं तु परमोधर्मो यद्योगेनात्मदर्शनम्" हा ज्ञानेश्वरांनीं शिव-शक्तीला केलेल्या वंदनाचा मार्ग, "आदौ ब्रम्हाहमस्मीत्यनुभवउदिते खल्विदं ब्रह्म पश्चात्" हा त्याचा क्रम, आणि 'तत्' व 'त्वम्' या दोहोंचें 'असि' पदांत ऐक्य, किंवा, तुकोबाच्या शब्दानें बोलावयाचें म्हणजे, "देव पाहावयासी गेलों । तेथें देवचि होऊन ठेलों" हें त्यांच्या त्या नमनाचें स्वरूप होय ॥ ४६-४९ ॥

आतां कदाचित् या नमनासंबंधानें असा एक प्रश्न उपस्थित होईल कीं 'पाहाणेनसी पाहातें' गेल्या नंतर घडणाऱ्या वंद्य व वंदक या दोघांच्या ऐक्याला, त्यांच्या सामरस्याला, 'वंदन' हें नांव कसें देतां येतें ! त्या दोघांच्या ऐक्यांत विशिष्टाद्वैत वादा प्रमाणे वंद्य-वंदकत्वाचें काहीं चिन्ह शिल्लक असतें किंवा मानतां येतें कीं काय? परंतु श्रीज्ञानेश्वर त्याचें उत्तर असें देत आहेत कीं—

जयाचिये वाहणी । वेदकु वेद्याचें पाणी ।
न पिये, पण सांडणी । आंगाचीही करी ॥ ५० ॥

अ० टी०—(जयाचिये वाहणी) या शिव-शक्तीच्या वेदन-प्रवाहांत, म्हणजे त्यांच्या स्वरूपाचा निश्चय करतांना, वेदक-वेदन-वेद्य, ध्याता-ध्यान-ध्येय, किंवा ज्ञाता-ज्ञान-ज्ञेय, अशा प्रकारचा जो ज्ञान-गंगेचा अखंड ओघ सारखा घो-घो- करीत चाललेला असतो, त्यांत (वेदकु) वेदक म्हणजे शिव-शक्तीच्या स्वरूपाचा निश्चय करणारा, त्याचा बोध घेणारा, हा त्या गंगाप्रवाहाच्या तीराशीं आसन घालून, त्या प्रवाहाहून आपण पृथक् राहून, (वेद्याचें पाणी न पिये) वेद्याच्या म्हणजे शिव-शक्तीच्या स्वरूपभूत गंगाजलाचीं नुसतीं आचमनें काहीं करूं शकत नाहीं, म्हणजे त्यांच्या स्वरूपाला पृथक्पणानें नुसता स्पर्श काहीं करूं शकत नाहीं. (पण सांडणी आंगाचीहि करी) तर त्याला त्या गंगाप्रवाहांत आपलें शरी

म्हणजे आपला वेदकपणा लोटूनच द्यावा लागतो. त्याला त्या गंगाप्रवाहांत बुडीच घ्यावी लागते. आणि असें कां ? म्हणाल, तर तो मानवी-बुद्धीचा स्वभाव होय. ती स्वभावतः सत्याची पूर्ण पक्षपाती असल्यामुळें सद्रूप असा जो परमात्मा शिव त्याच्याशीं तिचा सामना झाल्याबरोबर त्याहून पृथक्पणानें तिला राहतांच येत नाहीं; व म्हणून ती त्याच्या स्वरूपांत बुडी देऊन तद्रूप होऊन वसत असते ॥ ५० ॥

तेव्हां—

तेथे मी नमस्कारा । लागीं उरों दुसरा ।
तऱ्ही लिंगभेद पऱ्हा । जोडूं जावो ॥ २१ ॥

अ० टी०—(तेथें) अशा नैसर्गिक रीत्या मला लाभलेल्या शिव-शक्तीच्या ऐक्यांत जर (मी नमस्कारालागीं उरों दुसरा) मी त्यांना नमस्कार करण्यासाठीं दुसरेपणानें उरलों असतों, म्हणजे आपल्या वंदकरूपानें किंवा वंदकपणाच्या अभिमानपूर्वक, शिव-शक्तीहून पृथक् राहून जर मी त्यांना भिन्नपणानें, अर्थात् दुरूनच, नमस्कार केला असता (तऱ्ही लिंगभेद पऱ्हा) तर त्यांच्या व माझ्या स्वभावसिद्ध ऐक्याला, परस्पर विजातीय अशा एक वंद्य व एक वंदक या दोन लिंगांनीं म्हणजे चिन्हांनीं, अंकित करण्याचें, चिन्हित करण्याचें—अर्थात् त्या खऱ्या ऐक्यावर सर्वथा खोटीं अशीं वंद्य-वंदक-भावांचीं दोन चिन्हें वठवून त्यांत नस्ता भेद उत्पन्न करण्याचें—पाप (जोडूं जावो] मला जोडावें लागलें असतें. म्हणजे मला निष्कारण असा हा खोटेपणाचा किंवा मिथ्याचाराचा दोष आपल्याच हातानें आपल्या पदरीं बांधून घ्यावा लागला असता, हें उघड होय ॥ २१ ॥

शिवाय हा असला ' अव्यापारेषु व्यापार ' हवा कशाला ? आपला व आपल्या वंद्याचा स्वभावसिद्ध एकपणा हा जसाचा तसा कायम राहून त्यांतल्या त्यांत सेव्यसेवक-भावासारखा व्यवहार घडूं शकत नाहीं कीं काय ? तसें करणें व्यवहार्य नाहीं, असें कोणी म्हणेल—

परी सोनेंनसी दुजे । नव्हता लेणें सोना भजे ।
हें नमन करणें माझें । तैसें आहे ॥ ५२ ॥

अ० टी०-(परी) परंतु व्यवहारांत देखील दोन पदार्थांचें ऐक्य न मोडतां त्यांतच सेव्य-सेवक-भावाचीहि घटना होतांना दिसते. उदाहरणार्थ, नाग-

मृद्-कंकणादि सुवर्णालंकारांकडे पाहा. ते [सोनेनसी दुजे नव्हता] सोन्याहून कधींहि भिन्न न होतां, सोन्याचा शोभिवंतपणा दुणावण्याच्या रूपानें, त्याचा अलंकारपणा प्रस्थापित करण्याच्या रूपानें, किंवा त्याचें वैभव प्रकट करण्याच्या रूपानें [सोना भजे] सोन्याला भजत असतात, म्हणजे सोन्याची सेवा करीत असतात, व ती, स्वतः ते कांहीं न करतां, म्हणजे कोणत्याहि प्रकारची हालचाल न करतां, करीत असतात. अर्थात् सोन्याच्या ठिकाणीं अलंकारांनीं नुसत्या अविभक्तपणानें, अपृथक्पणानें, असण्याच्या योगानेंच सोन्याची शोभा दुणावत असते. त्यासाठीं स्वतः अलंकारांना कांहीं करावें लागत नाहीं व ते कांहीं करीतहि पण नाहींत, हें सांगावयास नकोच. झालें तर मग, (हें माझें नमन करणें तैसें आहे) माझें शिव-शक्तीला नमन करणे हेंहि पण तसेंच आहे. म्हणजे वरील उदाहरणांत सोने जसें आपल्या सोनेपणानें सेव्य व अलंकारपणानें सेवक झालेलें असतें, तद्वत् परमात्मा हा शिव-शक्तिरूपानें वंद्य व मज ज्ञानेश्वराच्या रूपानें वंदक झाला असल्यामुळें त्याच्या स्वरूपांत त्या दोन भावांच्या निदर्शनास हेतुभूत होणारा जो वंदनरूपी व्यवहार तोहि तेथें आयताच सिद्ध असतो. त्याकरितां कोणालाहि कांहीं मुद्दाम घडवून आणावें लागत नाहीं. तर सोन्याच्या स्वरूपांत अलंकारांच्या नुसत्या असण्यानेंच सोन्याची शोभा दुणावण्याचा व्यवहार जसा आपोआप घडत असतो, त्याप्रमाणें या वंद्य-वंदक-भावांच्या रूपानें परमात्म्याचें वैभव प्रकट करण्यास व त्याच्या स्वरूपाची शोभा दुणावण्यास हेतुभूत होणारा जो वंदनरूपी व्यवहार, तोहि परमात्म्याच्या स्वरूपांत मज ज्ञानेश्वरनामक वंदकाच्या नुसत्या तद्रूप होऊन असण्यानेंच घडत असतो, कोणालाहि तो तेथें मुद्दाम घडवून आणावा लागत नाहीं. एवंच, 'सोनियाचा देव तेथें सोनियाचें देवुळ सोनियाचा भक्त पूजी सोनियाचें कमळ' व अतएव फक्त 'नाम हें भिन्न, स्वरूप अभिन्न'. अशा प्रकारची ही माझी वंदनभक्ति असल्यामुळें देव-भक्तांचें ऐक्य कायम राहूनहि ती सुतराम् घडूं शकते ॥ ५२ ॥

स्पष्टीकरण.

तात्पर्य असें आहे कीं, परमात्म्याच्या स्वरूपांत शिव-शक्ति व ज्ञानेश्वरादिकांच्या रूपानें उदयास येणारे वंद्य-वंदकभाव हे दिसण्यांत जरी निरनिराळे दोन दिसले तरी वस्तुगत्या त्या दोन्हीं रूपानें परमात्माच निदर्शनास

येत असल्यामुळें यथार्थतः त्यांत निरनिराळेपणा मुळींच नसतो. तर ते दोन्हीं भाव सारखेच परमात्मरूप असतात; व अतएव तेथें वंदन-अर्चनादि ज्या ज्या क्रिया वंदकाकडून घडतांना दिसतात तो सर्व परमात्म्याचाच विलासमात्र असून त्याच्या स्वरूपांत तो केवळ यदृच्छेनें म्हणजे त्याच्याच इच्छेनें घडून येत असतो. वंदकाचें किंवा वंदकानें घडवून आणलेलें असें त्यांत कांहीं नसतें. वास्तविक प्रकार हा असा आहे. परंतु या वंदन-अर्चनादि व्यवहारासंबंधानें वंदकांच्या भावना मात्र दोन प्रकारच्या असतात. सिद्धावस्थेंत असणारे व साधनावस्थेंत असले तरी आपल्या वास्तविक स्थितीस पुरते ओळखून असलेले, असे जे वंदक आहेत ते आपल्यास वंद्याहून कधींच अन्य, पृथक्, विभक्त, मानीत नाहींत व आपल्याकडून घडणाऱ्या कोणत्याहि क्रियेचें कर्तृत्व कधींहि आपल्याकडे घेत नाहींत. आणि आपल्या स्वरूपास विसरलेले असे जे प्रापंचिक वंदक आहेत ते आपल्या वंदकपणाच्या अभिमानपूर्वक, म्हणजे देहाभिमानपूर्वक, आपल्यास वंद्याहून भिन्न मानीत असतात व आपल्या इंद्रियांकडून घडणाऱ्या सर्व क्रियांचे आपण कर्ते आहोंत असे समजत असतात. यामुळें, पहिल्या प्रकारच्या अनन्यवंदकांकडून घडणाऱ्या सर्वच क्रिया भक्तींत मोडतात; व दुसऱ्या अन्यत्व स्वीकारून असणाऱ्या वंदकांच्या कोणत्याहि कृतीला ' भक्ति ' हें नांव देता येत नाहीं. अधिक काय ? पण पहिल्या अनन्यवंदकांकडून कोणाचा कंठच्छेद झाला तरी त्या कृत्याचीहि भक्तींतच गणना करावी असें श्रीज्ञानेश्वरांचें मत असून " पडतां अन्हा सन्हा पाय । शिवयात्राचि होती जाय " असें त्यांनीं पुढें (प्र. ९।५१) स्पष्ट बोलूनहि दाखविलें आहे. आणि त्याच्या उलट दुसऱ्या प्रकारच्या वंदकांनीं आपल्या देवापुढें नित्य हजार लोटांगणें घातलीं तरी ती भक्ति नव्हे, तर तो नुस्ता प्रापंचिक व्यवहार मात्र होय. कारण " मी भक्त ऐसें म्हणावें । आणि विभक्तपणें भजावें । हें अवघेंचि जाणावें । विलक्षण" [दासबोध ४।१०।४] असें श्रीसमर्थांचें स्पष्ट सांगणें असून त्यानींच पुढें "भक्त म्हणजे विभक्त नव्हे । आणि विभक्त म्हणजे भक्त नव्हे" [दा. बो. ४।१०।६] असें जें भक्त व अभक्त या दोघांचेंहि लक्षण सांगितलें आहे त्यावरून अविभाक्ति म्हणजे भक्ति व विभक्ति म्हणजे अभक्ति, अशीं भक्ति व अभक्ति यांचीं लक्षणें उघड ठर-

तात. त्याखेरीज दुसरी मुख्य गोष्ट ही कीं येथें श्रीज्ञानेश्वर द्वैतभ्रमाच्या निवृत्तिपूर्वक त्रिविधतापांच्या अत्यंत निवृत्तीचें, म्हणजे वस्तुगत्या **शिव-शक्ति-समावेशन**रूप जो मोक्ष त्याचें, साधन म्हणून वंदन-भक्तीचें निरूपण करीत आहेत; आणि साध्य व साधन हीं दोन्हीं नेहमीं समानरूपच असलीं पाहिजेत, म्हणजे साधनाचें स्वरूप तंतोतंत साध्याच्या स्वरूपासारखें असेल तर, व तरच, तें त्या साध्याचें साधन होऊं शकतें, एरव्हीं कदापि होऊं शकत नाहीं, असा शास्त्राचा सिद्धान्त आहे. तेव्हां, या दुसऱ्या प्रकारच्या वंदकाकडून देवापुढें घातलीं जाणारीं लोटांगणें हीं अन्य कोणत्या तरी साध्याचीं साधनें होत असतील तर खुशाल होवोत व तेवढ्यापुरतें त्यांना प्रापंचिक व्यवहार न म्हणतां वंदनभक्तीच म्हणावेंसें जर कोणास वाटत असेल तर त्यानें आपली तीहि हौस खुशाल पुरवून घ्यावी, त्याला कोणी नको म्हणत नाहीं; पण **शिव-शक्ति-समावेशन**रूपी साध्याचीं मात्र तीं साधनें होऊं शकत नाहींत, व अतएव, त्या साध्याच्या दृष्टीनें मात्र त्या लोटांगणांना वंदन किंवा वंदन-भक्ति हें नाव देतां येत नाहीं. निदान ज्ञानेश्वर-रामदास तरी त्या विश्वामित्रांना या ब्रह्मर्षींच्या पंक्तींत बसविण्यास तयार नाहींत, ही गोष्ट उघड होय. अर्थात् श्रीज्ञानेश्वरांना इष्ट असलेल्या साध्याच्या साधनरूपानें जें वंदन करावयाचें तें पहिल्या प्रकारच्या वंदकाकडून घडणाऱ्या वंदनासारखें अविभक्तपणानेंच केलेलें वंदन असलें पाहिजे. म्हणून वंदकानें आपलें वंदकत्व टाकून दिल्याखेरीज त्याला वंद्याच्या चरणांना नुस्ता स्पर्शदेखील करतां येत नाहीं, इतकेंच केवळ नव्हे, तर वंद्य व वंदक या दोघांचें ऐक्य स्वभावसिद्ध असल्यामुळें आपल्या वंदकत्वाच्या अभिमानपूर्वक त्या दोहोंत नसता भेद उत्पन्न करणें हा निवळ मिथ्याचार, किंबहुना अनाचार आहे, असें श्रीज्ञानेश्वरांनीं या पूर्वींच्या दोन (५०।५१) ओव्यांत सांगितल्यानंतर, अशा ऐक्यभावांत वंदकाकडून वंदनरूपी क्रिया कशी घडेल ? या प्रश्नाचें उत्तर म्हणून ते या ओवींत स्पष्ट असें विधान करीत आहेत कीं वंदकानें आपल्या देहाभिमानाच्या परित्यागपूर्वक आपल्या 'विभक्तपणाची भावना साफ नाहींशी करून टाकणें व वंद्याच्या स्वरूपांत अविभक्तपणानें, ऐक्यभावानें, असणें—त्यानें आपल्या व वंद्याच्या स्वभावसिद्ध ऐक्याची जाणीव आपल्या बुद्धींत नेहमीं जागृत ठेविणें—हेंच वंदकानें वंद्याला करण्याचें वंदन होय. त्याच्या इंद्रियांकडून घडणाऱ्या कोणत्याहि

प्रकारच्या कसल्याहि क्रियांचा स्वतः त्याच्याशीं किंवा त्याच्या वंदनाशीं अर्थाअर्थी काहीं संबंध नाहीं; व अतएव त्याच्या इंद्रियांचा समुदाय हा अनेकविध क्रियांच्या रूपानें सारखी चळवळ करीत राहो या बगलेंत हात घालून स्वस्थ बसलेला असो, वंदकानें तिकडे पाहण्याचें किंवा त्या विषयीं विचार करण्याचें काहीं प्रयोजन नाहीं. फक्त तो त्यांपैकीं कसलेंहि कर्तृत्व, प्रत्यक्ष वा अप्रत्यक्ष रीत्या, जाणून-सवरून वा नकळत, आपल्याकडे ओढून घेत नसला म्हणजे झालें ॥ ५२ ॥

आतां वंदक आपल्या वंद्याच्या स्वरूपांत वर सांगितल्याप्रमाणें अनन्यपणानें स्थित असला तरी व त्याच्या इंद्रियांकडून घडणाऱ्या कोणत्याहि क्रियेचें कर्तृत्व तो आपल्याकडे ओढून घेत नसला तरी, त्याचीं इंद्रियें हीं आपल्या वंदनादि क्रियांच्या द्वारा वंद्य व वंदक यांतील भेद त्याच्या निदर्शनास आणून त्याच्या त्या अनन्यपणाला धक्का देणार नाहींत काय ? अशी एखादी शंका येथें उपस्थित होईल. परंतु श्रीज्ञानेश्वर म्हणतात ही शंका घेण्याचें काहीं प्रयोजन नाहीं. कारण भेदाच्या प्रत्ययाचें मूळ जीवाच्या अहंपणांत आहे, त्याच्या इंद्रियांच्या चळवळींत नाहीं. त्याचें मन आपल्या अहंपणाला प्रत्यक्षाप्रत्यक्ष रीत्या जर घट्टपोटाशीं धरून बसलेलें असेल तर-व तर मात्र-त्याला सृष्टींत भेद प्रतीत होत असतात, एऱ्हवीं होत नाहींत. त्याच्या इंद्रियांची चळवळ काहीं त्याच्या ठिकाणीं भेदाची जाणीव उत्पन्न करूं शकत नाहीं. इंद्रियें हीं फार तर आपल्या वंदन-अर्चनादि क्रियांच्या द्वारा एक वंद्य व एक वंदक असे दोन भाव त्याच्या डोळ्यापुढें आणून उभे करतील; पण त्यानें आपल्या अहंपणाच्या परित्यागपूर्वक स्वीकारलेल्या त्या दोन भावांच्या ऐक्याची घडी विस्कटून, तो वंद्य व हा वंदक अशा प्रकारच्या युष्मदस्मत् प्रत्यय रूपानें त्या दोहोंचें पृथक्त्व काहीं तीं त्याला भासवूं शकत नाहींत. उदाहरणार्थ—

सांगतां वाचेते वाचा । ठावो वाच्य वाचकाचा ।
पडतां काय भेदाचा । विटाळ होये ॥ ५३ ॥

अ० टी०(सांगतां वाचेते वाचा) आपली वाचा जेव्हां 'मी वाचा आहे' असें सांगत असते तेव्हां तीच वाचा वाचक असते व तीच वाच्यहि पण असते. म्हणजे आपल्या एकच वाचेच्या ठिकाणीं (वाच्य

वाचकाचा ठावो पडतां) एक वाच्यपणा व एक वाचकपणा असे दोन भाव प्रतीत होऊं लागतात, परंतु ते प्रतीत झाले तरी त्यामुळें, आपल्या वाचेला (काय भेदाचा विटाळु होये) भेदाचा विटाळ होतो काय ? म्हणजे आपली वाचा ही एकरूप नसून तिच्या स्वरूपांत एक वाच्यरूपी वाचा व एक वाचकरूपी वाचा असे दोन भेद आहेत, असे आपल्यास कधीं तरी वाटूं शकतें काय ? कधीं तिच्या स्वरूपासंबंधानें अशा प्रकारच्या भेदविषयक भावनेचा आपल्या बुद्धीस नुसता स्पर्श तरी होऊं शकतो काय ? अर्थात् नाहीं; व कां ? तर तिच्या एकपणाचा आपल्या बुद्धीनें पुरता निश्चय करून ठेविलेला असतो, आपली वाचा एकच आहे अशा प्रकारची तिच्या एकपणाची जाणीव आपल्या ठिकाणीं पूर्ण जागृत असते, म्हणून. ॥५३॥

अथवा—

सिंधु आणि गंगेची मिळणी । स्त्री पुरुष नामाची मिरवणी ।
दिसतसे तरी काय पाणी । द्वैत होईल ॥ ५४ ॥

अ० टी० (*सिंधु आणि गंगेची मिळणी*) *गंगा-सागर-संगमाच्या ठिकाणीं* (*स्त्री पुरुष नामाची मिरवणी दिसतसे*) *ही गंगा व तो सागर या* प्रमाणें एका जलाशयाचा स्त्रीलिंगी नावानें व एका जलाशयाचा पुल्लिंगी नावानें निर्देश होत असतो. (तरी काय पाणी द्वैत होईल) परंतु त्यावरून त्या एकमेकांत मिसळलेल्या दोन जलाशयांपैकीं एका जलाशयाच्या पाण्यांत स्त्रीपणा व दुसऱ्या जलाशयाच्या पाण्यांत पुरुषपणा आहे अशा प्रकारचें त्या दोन जलाशयांतील पाण्याचें द्वैत आपण कधीं तरी स्वीकारतो काय ? म्हणजे, त्या दोन जलाशयांना आपण नांवें जरी स्त्री-पुरुष-भावांचीं निदर्शक अशीं दोन देतों, तरी पण त्यापासून त्या दोन जलाशयांतील पाण्यांत तसा स्त्री-पुरुष-पणासारखा भेद आपण कधीं तरी मानतो, किंवा तीं नांवें आपल्यास त्यांतल्या पाण्यासंबंधानें तशा प्रकारच्या द्वैताचा बोध करून देण्यास कधीं तरी कारणीभूत होतात, काय ? अर्थात् कधींच नाहीं; कारण पाणी त्या दोन्हीं जलाशयांचें सारखेंच एकरूप आहे असा आपल्या बुद्धीचा पूर्ण निश्चय असतो; व म्हणून नुसत्या नांवानीं जरी द्वैत दाखविलें तरी स्वरूपतः त्या दोन्हीं ठिकाणच्या पाण्याचें आपण अद्वैतच स्वीकारलेलें असतें. कधीं त्याच्या द्वैताची नुसती कल्पना सुद्धां आपल्या मनाला शिवत नाहीं ॥ ५४ ॥

अथवा—

पाहे पा भास्य भासकता । आपुला ठाईं दाविता ।
एकपण काय सविता । मोडीतसे ॥ ५५ ॥

अ० टी०—(पाहे पा सविता भास्य भासकता आपुला ठाईं दाविता) या स्वयंप्रकाशरूप व अखिल जगाला प्रकाशणाऱ्या सूर्याकडे पाहा! तो आपल्याच प्रकाशानें दिसतो व त्याच्याकडे पाहाणाराचे डोळेहि त्याच्याच प्रकाशानें जेव्हां प्रकाशित होतात तेव्हां ते पाहण्यास समर्थ होऊन त्याच्याकडे पाहात असल्यामुळें, किंवा पाहूं शकत असल्यामुळें, तो आपल्याच प्रकाशानें आपल्या स्वतःस दाखवीतहि असतो. तस्मात् भास्यता म्हणजे दिसणें व भासकता म्हणचे दाखविणें हे दोन्हीं भाव सूर्याच्या ठिकाणीं आहेत हें उघड होय. परंतु ते तेथें असले तरी त्यापासून (काय एकपण मोडीतसे) सूर्याच्या एकपणाचा भंग होतो काय? म्हणजे सूर्यबिंबांत एक दिसणारा सूर्य व एक दाखविणारा सूर्य, अशा प्रकारचे दोन भेद आहेत, असें आपल्यास कधीं तरी वाटतें काय? अर्थात् कधींच वाटत नाहीं; व कां? तर सूर्यबिंबाच्या एकपणाचा जो निश्चय आपल्या बुद्धीच्या ठिकाणीं नेहमीं जागृत असतो, तो आपल्यास तसें वाटूं देत नाहीं, म्हणून ॥ ५५ ॥

एवंच, या तीन (५३।५४।५५) ओव्यांत दिलेल्या तीन दृष्टान्तांतील वाचा, पाणी व सूर्य यांचें अद्वितीयत्व आपल्या बुद्धींत दृढमूल झालेलें असल्यामुळें, आपल्या दृष्टीला जरी त्यांत वर सांगितल्याप्रमाणें द्वैत दिसलें तरी त्याचा जसा द्वैतरूपानें आपण कधींच स्वीकार करीत नाहीं, व अतएव, त्या द्वैतविषयक प्रत्ययाच्या योगानें उक्त तिन्हीं पदार्थविषयक आपल्या अद्वैत-निश्चयाला जसा किंचित् देखील धक्का बसत नाहीं, त्याचप्रमाणें, अहंपणाच्या निरासपूर्वक आपल्या बुद्धीनें वंद्य व वंदक या दोन भावांच्या ऐक्याचा दृढनिश्चय केलेला असल्यावर, मग आपल्या इंद्रियांनीं वंदनादि क्रियांच्या द्वारा, त्या दोन भावांचा दोनपणा आपल्यास किती जरी स्पष्ट दाखविला तरी तो आपल्या बुद्धीस मुळींच पटत नाहीं व त्यामुळें आपण चापून-चोपून जमविलेली त्यांच्या ऐक्याची घडी यत्किंचित् सुद्धां विस्खलित होत नाहीं, व ती विस्खलित होण्याचें काहीं कारणहि पण नाहीं.

आणि इतक्यावरहि जर कोणाचा असा आग्रहच असेल कीं, ही आपल्या इंद्रियांची चळवळ व तन्मूलक आपल्या प्रत्ययास येणारें बंध-बंदक-भावाचें द्वैत हें आपल्या तद्विषयक अद्वैत-निश्चयाला जरी बाधक होणारें नसलें तरी तें उगीच हवें कशाला ? अर्थात् तें नसलेलेंच बरें; व म्हणून तें नको. तर या असल्या कडकडित सोंवळ्या अद्वैत्यांना श्रीज्ञानेश्वर म्हणतात आम्हीं असें विचारतों कीं—

चांदाचेया दोंदावरी । होत चांदणियाची विखुरी ।
काय उणे दीप्तीवरी । गिवसो पा दिपु ॥ ५६ ॥

अ० टी०—(चांदाचिया दोंदावरी, होत चांदणियाची विखुरी) चांदणें हें चंद्राच्या बिंबावर पसरून शिवाय त्याच्या भोंवतीं जगांत दूरवर विखुरलें जातें, म्हणजे पसरत असतें. परंतु तें याप्रमाणें किती जरी इतस्ततः पसरलें तरी त्यामुळें (काय उणे) चंद्राच्या घरांत चांदण्याचा तोटा पडून चंद्रबिंबाच्या शोभेंत काहीं उणेपणा येतो काय ? अथवा, (दीप्तीवरी गिवसो पा दिपु) दिव्याची ज्योत ही आपल्या दीप्तीनें म्हणजे प्रकाशानें परिवेष्टित झालेली असते; पण तिच्या या दीप्तिरूपी परिवेष्टनानें ती झांकली जाऊन दिसेनाशी होते काय ! नव्हे. त्या पासून चंद्राचेंहि कांहीं वेंचत नाहीं व दीपज्योतीचीहि कोणत्याहि प्रकारची काहीं हानि होत नाहीं, ही गोष्ट उघड होय. आणि जात्याच अपूर्ण अशा या चंद्रानें व दिव्यानें आपलें वैभव किती जरी बाहेर घालविलें तरी त्यापासून त्यांची जर काडीइतकी देखील हानि होत नाहीं, किंवा त्यांच्या घरचें वैभव जर किंचित् देखील उणें होत नाहीं, तर " पूर्णमदः पूर्णमिदं पूर्णात्पूर्णमुदच्यते पूर्णस्य पूर्णमादाय पूर्णमेवावशिष्यते " याप्रमाणें, हवें तेव्हां शिव-शक्तीला व त्यांच्या कार्यभूत सृष्टीला आपलें पूर्णत्व देणारा, हवें तेव्हां त्यांच्याकडून तें आपलें पूर्णत्व काढून घेणारा, व अशा प्रकारची ही आपल्या पूर्णत्वाची देव-घेव चालू ठेवूनहि पुनः आपण स्वतः सदासर्वकाळ आपल्या पूर्णत्वानेंच असणारा, असा जो स्वयंपरिपूर्ण परमात्मा शंभु त्याच्या स्वरूपांत, त्याचेंच पूर्णत्व उसनें घेऊन पूर्णत्वास येणाऱ्या या शिव-शक्तींची व आणखी तत्कार्यभूत विश्वाची सतत सारखी चळवळ जरी चालू राहिली तरी त्यापासून परमात्म्याच्या पूर्णत्वाची किंवा त्याच्या अद्वितीयत्वाची कोणती हानि

होणार ? परमात्म्याचें तें स्वभावसिद्ध वैभव यांच्या चळवळीच्या योगानें झांकलें जाऊन दिसेनासें होईल किंवा तें अंशतःच कां होईना, पण उणें होईल कीं काय ? ॥ ५६ ॥

नव्हे; तें झांकलें जाणें किंवा त्याला त्या चळवळीमुळें उणेपणा येणें हें कदापि शक्य नाहीं. इतकेंच नव्हे, तर ज्याचा अहंभाव पुरता जिरला असेल व त्यामुळें ज्याच्या ठिकाणीं, त्याचें व परमात्म्याचें अनन्यत्व पुरतें बाणलें असेल, त्याला त्यांत त्या चळवळीच्या योगानें कोणत्याहि प्रकारचा उणेपणा दिसणें शक्य नाहीं; तर उलट "तुका म्हणे येथें जैसें । तेथें तैसें असेल" या तुकोबाच्या अनुमानाप्रमाणें, असेंहि म्हणतां येईल कीं—

मोतियाची कीळ । होय मोतियावरी पांगुळ ।
आगळें निर्मळ । रूपा ये कीं ॥ ५७ ॥

अ० टी०—(मोतियाची कीळ) मोत्यावरचें तेज, म्हणजे ज्याला मोत्याचें पाणी म्हणतात तें जर (मोतियावरी पांगुळ होय) मोत्यावर पांगळें होऊन बसलेलें असेल, म्हणजे तें जर मोत्याला कधीं सोडून जाणारें नसेल, कधीं मोत्याहून पृथक् होणारें नसेल, तर त्याच्या योगानें मोती जसें (आगळें निर्मळ रूपा ये कीं) विशेष उज्ज्वल अशा रूपास प्राप्त होतें, म्हणजे अधिक शोभायमान दिसूं लागतें, तद्वत् परमात्म्याच्या स्वरूपांत अविभक्त-पणानें घडणाऱ्या या वंद्य-वंदक-भावरूप शिव-शक्तीच्या वंदनरूपी चळ-वळीच्या योगानें परमात्म्याचें स्वरूप अधिक शोभायमान दिसत असतें—अधिक खुलून उठत असतें.

यद्यपि परमात्म्याचें स्वरूप हें जात्याच शोभेची पराकाष्ठा असें आहे. तथापि सोनें हें जात्या जरी परम शोभायमान असलें तरी तें जसें अलं-काराच्या रूपानें अधिक शोभायमान दिसतें, विशेष शोभिवंतपणास प्राप्त होत असतें, तसें हें परमात्म्याच्या स्वरूपाचें विश्वरूपानें अधिक खुलून उठणें होय.

त्याखेरीज, अलंकार तर नकोतच, पण चीप नको, लगड नको, गोठ-पाटल्यांचे तुकडे नकोत, तर या सर्व उपाधिरहित नुस्तें सोनें कसें असतें तें पाहाण्याचें जर कोणी मनांत आणलें तर तें त्याला दिसणार कसें ? व तो तें पहाणार तरी कसें ? अर्थात् त्याला जर सोन्याची शोभा पहावयाची

असेल तर ती त्यानें अलंकाराच्या किंवा चीप-लगड यांपैकीं कशाच्या तरी पण तदभिन्न अशा नामरूपांच्या द्वाराच पाहिली पाहिजे. त्याखेरीज कांहीं ती त्याला कदापि दिसूं शकत नाहीं, ही गोष्ट उघड होय. त्याचप्रमाणें सर्व उपाधिशून्य असें परमात्म्याचें स्वरूपभूत ज्ञान हें त्याच्या तिसऱ्या पिढींतल्या जीवाला तर काय, पण स्वतः परमात्म्यालाहि पाहातां येणें शक्य नसल्यामुळें त्याचीहि शोभा जर कोणाला पाहावयाची असेल तर ती देखील त्यानें परमात्म्याहून अभिन्न अशा नामरूपांच्या द्वाराच पाहिली पाहिजे. त्याखेरीज गत्यंतर नाहीं. आणि परमात्म्याच्या स्वरूपांत अविभक्तपणानें असणाऱ्या वंद्य-वंदक-भावापासून मुमुक्षूला होणारा जो हा आत्मदर्शनाचा उपयोग, तेंच त्यापासून होणारें परमात्मरूपाच्या शोभेचें आधिक्य होय.

तात्पर्य असें आहे कीं, कोणाच्या अंगीं एखादा गुण असणें हें जरी चांगलेंच आहे तरी पण त्या गुणानें लोकांचा उपयोग होणें हें जसें त्या गुणाचें अधिक चांगलेंपण मानलें जातें, त्याप्रमाणें ज्ञानघन परमात्म्याच्या स्वरूपाची शोभा जरी सर्वतोपरी प्रशंसनीय अशीच आहे, तरी पण ती शोभा मूर्त रूपास प्राप्त झाली असतां, त्यापासून जो मुमुक्षूचा उपयोग होतो त्यामुळें ती विशेष प्रशंसेस पात्र होते, असें समजलें पाहिजे ॥ ५७ ॥

एवंच, परमात्म्याच्या स्वरूपांत अविभक्तपणानें दृष्टोत्पत्तीस येणाऱ्या वंद्य-वंदक-भावांपासून परमात्मस्वरूपाची हानि तर नाहींच, पण उलट त्यापासून मुमुक्षूचा उपयोग मात्र आहे; आणि हा वास्तविक प्रकार स्पष्ट दिसण्याजोगा असूनहि पुनः हें सोंवळे अद्वैती ज्याअर्थीं या वंद्य-वंदक-भावांच्या नुसत्या नांवाने देखील चमकत असतात त्याअर्थीं त्या दोन भावांपासून परमात्म्याच्या स्वरूपांत नसतेच भेद उत्पन्न होतील कीं काय अशी त्यांना भीति असावीसें वाटतें. परंतु ही त्यांची भीति निर्मूळ होय. कारण—

> मात्राचिया त्रिपुटिया । काय प्रणवु केला चिरटिया । :
> कीं णकार तिरेघटिया । भेदावला काई ॥ ५८ ॥

अ० टी०—(मात्राचिया त्रिपुटिया) ओंकाराच्या घटकभूत अकार, उकार व मकार या वर्णत्रयांच्या केवळ ध्वनिमात्र अशा अनभिव्यक्त रूपांना मात्रा

म्हणतात; व त्या तीन मात्रा सृष्टीच्या मूळ कारणभूत प्रणवसंज्ञित ध्वनीच्या घटक असून (ओ. ४४ स्पष्टी० पाहा) त्यांपासून उक्त अकार, उकार व मकार हे तीन वर्ण, ऋक्-यजु-साम ही वेदत्रयी, सत्व-रजस्-तमस् हे गुण-त्रय, व तद्घटित ब्रह्मा-विष्णु-महेश, स्वर्ग-मृत्यु-पाताल, जागृत्-स्वप्न-सुषुप्ति, अशा अनेक त्रिपुट्या उत्पन्न झाल्या आहेत; व त्या सर्व त्रिपुट्या-सहित त्या मात्रांची त्रिपुटी ही नेहमीं प्रणवाच्या स्वरूपांत विद्यमान असते.[1] परंतु तिनें (काय प्रणवु चिरटिया केला) त्या प्रणवनामक ध्वनीला चिरून त्याच्या तीन चिंध्या केल्या आहेत कीं काय? म्हणजे प्रणवांत त्या मात्रांच्या त्रिपुटीमुळें त्रिविध भेद उत्पन्न होऊन त्याची एकरस ध्वनिरूपता बाधित झाली आहे कीं काय? नव्हे; तर तो ध्वनि आपल्या संततिभूत अशा त्या सर्व त्रिपुट्यांना पोटांत सांठवूनहि पुनः आपल्या स्वभावसिद्ध अशा एकरस ध्वनिरूपानेंच राहिलेला आहे, असें योगी लोक स्वानुभवपूर्वक सांगतात. इतकेंच केवळ नव्हे, तर त्याच ध्वनीच्या कार्यभूत जो अकारादिवर्णत्रयात्मक ओंकार त्याच्या स्वरूपावरूनहि तसेंच दिसतें.

अथवा [कीं णकार तिरेघटिया] आपल्या नित्य व्यवहारांतलें व अतएव पूर्ण परिचयाचें असें णकाराचें स्वरूप पाहा. हा णकार गुजराथी व हिंदी लीपींत व तसाच मराठी भाषेच्या जुन्या लेखी पुस्तकांतहि 'ण' अशा तीन रेषांनीं लिहिलेला आढळतो. परंतु तो, त्याच्या त्या घटकभूत तीन रेषांनीं [भेदावला काई] भेदित होतो कीं काय? म्हणजे त्याचा जो उच्चार होतो तो त्रिविध असतो कीं काय? अर्थात् नाहीं. णकाराच्या उच्चाराला तीन फांटे फुटलेले काहीं कोठे ऐकीवांत नाहीं.

तर मग परमात्म्यानें तरी, आपल्या पोटांत प्रणवाच्या तीन मात्रांसारखे किंवा णकाराच्या तीन रेषांसारखे अभिन्नपणानें असणारे जे वंद्य व वंदक हे दोन भाव, त्यांच्या योगानें भेदित होण्याचें काय कारण? अर्थात् तसें

---

१ त्रयी तिस्रोवृत्तिस्त्रिभुवनमथोत्रीनपि सुरान् ।
अकाराद्यैर्वर्णैस्त्रिभिरभिदधत्तीर्ण विकृति ॥
तुरीयं ते धामध्वनिभिरवरुंधानमणुभिः ।
समस्तं व्यस्तं त्वां शरणदगृणात्योमिति पदम्—महिम्नस्तोत्र. [श्लो०२७वा.]

होण्याचें काहीं कारण दिसत नाहीं; व अतएव त्या दोन भावांच्या योगानें परमात्मस्वरूपांत भेद उत्पन्न होण्याची भिति निरर्थक होय ॥ ५८ ॥

असो तर—

अहो ऐक्याचें मुद्दल न ढळे। वरी साजिरेपणाचा लाभु मिळे।
तरी स्वतरंगाचीं मुकुळें। तुरंबु का पाणी ॥ ५९ ॥

अ० टी०—(अहो) ऐक्येच्छु जन हो! (ऐक्याचें मुद्दल न ढळे) आपल्या ऐक्यरूपी मुद्दलांत, त्या आपल्या घरच्या भांडवलांत, पैचाहि तोटा न पडतां, व अतएव तें जसेंचें तसें, जितकेंचें तितकें, अर्थात् पुरतें, कायम राहून (वरी साजिरेपणाचा लाभु मिळे) शिवाय वरच्यावर आपल्यास जर द्वैताच्या शोभिवंतपणाचाहि लाभ होत असेल, म्हणजे द्वैतरूपानें विशेष रीत्या निदर्शनास येणाऱ्या परमात्म्याच्या स्वरूपाची शोभाहि पाहावयास मिळत असेल, तर देव-भक्तपणानें तो द्वैताचा सोहळा आपण कां भोगूं नये? आपलें एकत्व न गमावतां अनेकत्वाची मौज पाहावयास सांपडत असली तरी तिच्याकडे दृष्टिपात न करण्याची शपथ वाहून बसण्यासारखें त्यांत काहीं वावगें दिसत नाहीं. पाण्याचा पाणीपणा न मोडतां जर त्याला तरंगाकारहि होतां येत असेल (तरी स्वतरंगाचीं मुकुळें) तर आबालवृद्धांच्या नेत्रांनाआनंद देणारी अशी आपल्याच तरंगरूपी कमलपुष्पांची शाल (तुरंबु का पाणी) पाणी खुशाल पांघरून बसेना! त्यांत कोणाचेंहि काहीं वेचत नाहीं. तर उलट, त्यापासून पाण्याला शोभिवंतपणाचा व इतरेजनांना त्याच्या त्या मनोहर सौंदर्याकडे पाहून आनंदाचा लाभच व्हावयाचा असतो व होत असतो. त्याचप्रमाणे, परमात्म्याच्या स्वरूपाची ही वंद्य-वंदक-भावरूपानें उघड दिसणारी शोभा पाहून आपल्या डोळ्यांचें पारणें फेडून घेण्याचा, नरदेहाच्या प्राप्तिद्वारा अनायासें आलेला प्रसंग फुकट दवडूं नये, असें आम्हाला वाटतें ॥ ५९ ॥

शंका-समाधान.

आतां, जल तरंगाकार होऊं लागलें कीं मग तें तुफान होण्याचा व त्यामुळें आगबोटी, जाहाजें, तारवें, यांना जल-समाधि मिळण्याचाहि पण बराच संभव असतो; व अतएव त्यानें तरंगाकारता धारण करण्याकडे न वळतां नेहमीं शान्त राहणेंच जसें हितावह असतें, त्याप्रमाणें, आपल्या

अनेकाकारतेनें प्रायः विषयसेवनाकडे वळण्याचा विशेष संभव असून तद्वारा जन्म-मृत्यूचे धक्के बसणें अनिवार्य असल्यामुळें, अनेकत्वाची मौज पाहण्याच्या नादीं लागून शेवटीं तोंडघशीं पडण्यापेक्षां आपल्या मूळच्या एकत्वांतच सदासर्वकाळ सुरक्षितपणानें राहाणें बरें नव्हे काय? अशी कदाचित् कोणी या विवेचनावर शंका काढील. परंतु तिचें समाधान असें आहे कीं या 'साजिरेपणाच्या' सट्यांत आपल्या घरचें 'ऐक्याचें मुद्दल' बुडवून बसणाऱ्या जुवेबाजांना किंवा दिवाळखोरांना मात्र तो 'साजिरेपणा' हानिकारक होतो व त्यांनाच जन्म-मृत्युचे धक्केहि बसत असतात. गाहाणवटीच्या व्यापारासारखा 'ऐक्याचें मुद्दल' ढळू न देतां वरच्यावर नुसत्या व्याजाच्या रूपानें 'साजिरेपणाचा लाभ' घेणारे सचोटीचे व्यापारी जन्ममृत्यूचें नांव ऐकल्याबरोबर गांगरून जात नाहींत. इतकेंच केवळ नव्हे, तर 'तुका म्हणे गर्भवासीं। सुखें घालावें आम्हासी' असे ते उलट जन्म-मृत्यूची देवापाशीं याचना करीत असतात. कारण त्यांच्या व्यापारास जन्म-मृत्यूच्या योगानें धक्का तर बसत नाहींच म्हणा, पण उलट त्यांना त्यांत 'साजिरेपणाचा' विशेष लाभ होण्यास जन्म-मृत्यु हा साधनीभूत होत असतो. सारांश स्वस्वरूपाचा विस्मारक असा भेद-व्यवहार मात्र हानिकारक आहे, त्याचें स्मरण नेहमीं जागृत ठेवणारा असा कोणताहि भेद-व्यवहार तसा नाहीं. तर तो जीवाच्या करमणुकीस व आनन्दास कारणीभूत होऊन शेवटीं नेमका त्याला जन्म-मृत्यूच्या फेऱ्यांतून सोडविणारा असा व्यवहार होय. म्हणून ऐक्याचें मुद्दल ढळू न देतां साजिरेपणाचा लाभ घेणाऱ्या व्यापाऱ्यांना जन्माचे कष्ट वाटत नाहींत, मृत्युचें भय वाटत नाहीं, त्यांच्या ठिकाणीं बद्धतेची हळहळ नाहीं व मोक्षाची तळमळहि पण नाहीं. अधिक काय? पण तुकोबाचें तर देवाला साफ असें सांगणें आहे कीं, "मोक्ष तुमचा देवा। दुर्लभ तो तुम्ही ठेवा" आम्हाला त्याची बिल्कुल जरूर नाहीं. कारण "मनी भक्तीची आवडी। नाहीं अंतरीं ती गोडी;" व म्हणून आम्हीं तर देवा मुद्दामच "अभेदोन भेद राखियेला आंगीं। वाढावया जगीं प्रेमसुख." एवंच एका हातानें परमात्म्याचे चरण घट्ट धरून ठेविलेले असल्यावर मग खुशाल दुसऱ्या हातानें, तो देव व आपण भक्त, अशा प्रकारचा हवा तो भेदव्यवहार करावा, त्यापासून आपल्या अद्वैताची कोणत्याहि प्रकारची हानि होत नाहीं व ती होण्याचें काहीं कारण नाहीं॥५९॥

ज्ञानेश्वर म्हणतात कीं निदान माझी तरी द्वैताद्वैतविषयक समजूत ही अशा प्रकारची आहे.

म्हणोन भूतेशु आणि भवानी। वंदिली न करुन सिनानीं।
मी रिगालों नमनीं। ते हे ऐसे॥ ६०॥

अ० टी०—(म्हणोन) याकरितां (भूतेशू आणि भवानी) पंचमहाभूतें व भौतिक पदार्थमात्रांचा, अर्थात् अखिलचराचर विश्वाचा, ईश व अतएव **भूतेश** असा जो शिव तो, व सविषय पंचमहाभूतात्मक विश्वरूप जो भव त्याला प्रसवणारी व अतएव **भवानी,** किंवा **भवाची** म्हणजे शिवाची पत्नी[1] व अतएव **भवानी** अशी जी **शक्ति** ती—अथवा शृंगी-भृंगी आदि करून भूत-प्रेत-पिशाच्च गणाचा ईश व अतएव भूतेश म्हणजे **शिव** व सकलगुणविद्याविर्भावरूपिणी अशी **भवाची** म्हणजे **शिवाची** निजज्ञानकला व अतएव **भवानी** अर्थात् **शक्ति**--या उभयतांना मी (वंदिलीं) जें वंदन केलें तें, पूर्वी (ओ. ५१) सांगितल्याप्रमाणें (न करूनि सिनानी) त्यांच्या स्वरूपाला वंद्य-वंदक-भावांच्या चिन्हांनीं चिन्हित न करतां, केलें आहे, असें समजलें पाहिजे. आणि (मी रिगालों नमनीं) हें अशा प्रकारचें नमन मला कसें करतां आलें? म्हणून विचाराल, तर (तें हें ऐसें) तें हें असें ह्मणजे पुढें मी दृष्टान्तपूर्वक सांगत आहे तसें होय ॥६०॥

स्पष्टीकरण.

या ओवींतील ' सिनानी ' शब्दाचा अर्थ शिवकल्याणादि टीकाकारांनीं ' भिन्न ' ' वेगळा ' हा स्वीकारला असून आम्हीं त्याचा अर्थ ' चिन्ह ' असा वर दिला आहे; आणि या त्याच्या दोन अर्थांपैकीं कोणताहि अर्थ स्वीकारला तरी सबंध ओवीचा अर्थ बहुतेक सारखाच होतो. त्यांत फारसा फरक पडत नाहीं. परंतु त्या शब्दाचा 'चिन्ह' हा अर्थ स्वीकारला असतां, आमच्या मतें, येथील ग्रंथसंगति बरी लागते. कारण शिव-शक्तिच्या समरस अशा स्वरूपांत एक वंद्य व एक वंदक असा ' लिंगभेद ' म्हणजे चिन्हभेद करून त्यांना वंदनं करणें योग्य नाहीं व तसें करण्याची जरूरहि पण नाहीं, तर वंद्य व वंदक या दोघांच्या अविभक्तपणांतहि वंदन-भक्ति घडू

१. दक्षस्य कन्या भवपूर्वपत्नी—कुमारसंभव १।२१,

शकते, असें विधान श्रीज्ञानेश्वरांनीं ५१ व ५२ या दोन ओव्यांत केल्यानंतर, अनेक दृष्टान्तपूर्वक त्या आपल्या म्हणण्याचें समर्थन करीत करीत शेवटीं या ओवीनें ते आपल्या त्या म्हणण्याचा समारोप करीत आहेत, असें दिसतें; व ही गोष्ट जर खरी असेल तर ५१ वी ओवी हा येथील विवेचनाचा उपक्रम असून ही ६० वी ओवी त्याच्या उपसंहारपर आहे असें मानणें प्राप्तच आहे. आणि या दोन (५१ व ६०) ओव्यांचा हा अशा प्रकारचा संबंध असल्यावर मग उपक्रमोपसंहाराला एकरूप करण्यासाठीं श्रीज्ञानेश्वरांनीं ५१ व्या ओवींत 'लिंग' हा शब्द ज्या अर्थानें वापरला आहे त्याच अर्थानें, म्हणजे अर्थात् 'चिन्ह' या अर्थानें, या ६० व्या ओवींत त्यांनीं 'सिनानी' हा शब्द वापरला आहे किंवा असावा, असें मानणें चुकीचें होणार नाहींसें वाटतें † ॥ ६० ॥

असो; तर आतां शिव-शक्तिच्या सामरस्यरूप वंदन मला कसें घडवून आणतां आलें तें सांगतों: —

दर्पणाचेनि त्यागें । प्रतिबिंब बिंबीं रिगे ।
का बुडी दीजे तरंगे । वायुचा ठेला ॥ ६१ ॥

अ० टी०—(दर्पणाचेनि त्यागें) आपण आपलें मुख पाहाण्यासाठीं हातीं घेतलेला आरसा बाजूस सारल्यावरोबर (प्रतिबिंब बिंबीं रिगे) त्यांत दिसणारें आपल्या मुखाचें प्रतिबिंब हें जसें तात्काळ बिंबीभूत अशा

---

† हिंदी भाषेंत चिन्ह किंवा खूण या अर्थाचा जो 'निशानी' किंवा 'निसानी' शब्द आहे त्याचेंच माळव्याकडे 'सिनानी' 'सेनानी' असें रूपान्तर झालें असून, त्या देशांत लिहितां-वाचतां न येणारे शेतकरी वगैरे लोक करार, कर्जरोखे, वगैरे लेखावर आपल्या सहीच्या जागीं जें नांगर वगैरेचें चिन्ह करतात त्याला ते सिनानी किंवा सेनानी म्हणत असतात. अर्थात् जसा हिंदी भाषेंत निशानी हा शब्द तसाच माळवी-हिंदी भाषेंत सिनानी हा शब्द चिन्ह या अर्थानें वापरला जात असतो. आणि त्याच सिनानी शब्दाचा त्याच्या चिन्ह या अर्थासकट श्रीज्ञानेश्वराच्या काळीं माळव्यातून महाराष्ट्रांतहि प्रवेश झालेला असणें, किंवा कदाचित् श्रीज्ञानेश्वरांनींच त्याचा माळवी--हिंदी भाषेंतून मराठी भाषेंत समावेश करून घेतलेला असणें, संभवनीय आहे. कारण श्रीज्ञानेश्वरमहाराजांनीं "छपन्न भाषांचा केला असे गौरव । भवार्णवीं नाव उभारिली" असें तुकाराममहाराजांचें सांगणें आहे.

आपल्या मुखाच्या स्वरूपांत समाविष्ट होऊन पृथक् दिसेनासें होतें, व त्याबरोबरच, त्याला विषय करणारी आपल्या बुद्धीची वृत्तिहि विषयाभावीं आपोआप नाहींशी होत असते; (का) किंवा (वायुचा ठेला) वायुचें प्रवहन बंद पडलें असतां, त्याच्या आघातानें जलावर उठणारे (तरंगें बुडी दीजे) तरंग हे जसे जलांत बुडी देऊन, म्हणजे त्यांत समाविष्ट होऊन, त्याच्याशीं समरस होत असतात, तरंग रूपानें पृथक् राहात नाहींत[१]; त्याप्रमाणें, अविद्यारूपी आरशांत दिसणारें शिवाचें जीवसंज्ञित प्रतिबिंब, किंवा अविद्येच्या धक्क्यानें शिवरूपी जलाशयावर उसळूं लागणारे द्रष्टा (जीव) व दृश्यरूपी तरंग, हे अविद्येचा निरास झाल्याबरोबर शिवरूपांत समाविष्ट होऊन शिवरूप झाले व ते नाहींसे झाल्यावर तदनुषंगी अशी जी माझी जीवोऽहम् ही भावना, तीहि आपोआपच नाहींशी होऊन पुनः उद्भवेनाशी झाली॥६१॥

ना तरी नीद जात खेवो । पावे आपुला ठावो ।
तैसी बुद्धि त्यागीं देवी देवो । वंदिलीं मिया ॥ ६२ ॥

अ० टी०—(ना तरी) इतकेंच केवळ नव्हे, तर (नीद जात खेवो) निद्रा ही सर्वांशीं नष्ट झाल्यावर--म्हणजे आपण झोंपेचा परित्याग केला असतां प्रथम नुकत्याच सोडलेल्या झोंपेचें स्मरण व नुकत्याच स्वीकारलेल्या जागेपणाची जाणीव, या दोहोंच्या मिश्रणरूप अशी जी एक अर्धवट जागृति प्राप्त होत असते व जिला देहभानावर येणें म्हणतात, तीहि नष्ट झाल्यावर—अर्थात् निद्रेचें स्मरण व जागृतीचें भान या दोन्हींनें असंस्पृष्ट अशी केवळ जागृतिमात्र या स्वरूपाची जी खरीखुरी जागृति, ती उदयास आल्यावर—जसे (पावे आपुला ठावो) आपण आपल्या ठिकाणीं आपलेपणानें असतों—म्हणजे आपलेपणास न विसरतां व 'मी आहे' अशा प्रकारची स्वविषयक जाणीवहि न घेतां, नुसत्या आपलेपणानें मात्र वागत असतों—[तैसी बुद्धित्यागीं] त्याप्रमाणें, जीवोऽहम् या भावनेसकट ' देह हाच मी ' अशा प्रकारच्या देहात्मबुद्धीच्या परित्यागपूर्वक मी शिवाच्या स्वरूपांत प्रवेश

१. या दोन दृष्टांतांपैकीं पहिला दृष्टान्त वेदान्ताच्या आभासवादाला अनुसरून दिला असून दुसरा दृष्टान्त सांख्यांच्या सत्कार्यवादाला अनुसरून दिला आहे; आणि द्वैत व अद्वैत या दोन्ही दर्शनां जीव व शिव यांचें ऐक्य पटवून देणें हा तसें करण्याचा उद्देश होय.

केल्यावर, मग माझ्या देहात्मबुद्धीचा सर्वांशीं निरास होईपर्यंत, किंबहुना तेवढ्याचकरितां, शिव हे आपल्या शिवोऽहम् या भावनेला पोटाशीं धरून बसले होते; व तेवढें कार्य अटोपतांच, म्हणजे माझ्या देहात्मबुद्धीचा निःशेष निरास होतांच, तात्काल शिवहि आपल्या शिवोऽहम् या भावनेसकट परमात्मस्वरूपांत समाविष्ट होऊन त्याच्याशीं समरस झाले. एवंच याप्रमाणे देह-बुद्धीच्या परित्यागपूर्वक जीवोऽहम् व शिवोऽहम् या दोन्हीं भावनासकट जीव व शिव या दोघांनीं लागोपाठ परमात्मस्वरूपांत प्रवेश करणें--म्हणजे वस्तुगत्या परमात्म्याच्या ठिकाणीं स्वस्वरूपाविर्भावरूपा आत्मजागृतीचा उदय होऊन त्यांत जीव व शिव हे दोन्हीं भाव स्वप्नवत् जेथल्या तेथें जिरून जाणें किंवा दिसेनासे होणें—हा माझ्या **शिव-शक्ति-समावेशनरूप नमनाचा** कार्यक्रम असून जीव व शिव या दोन्हीं भावांचें **परमात्म्याशीं समारस्य** हें त्याचें स्वरूप होय.

आतां अशा प्रकारच्या या आत्मगंगेंत जीवानें शिवासकट बुडी दिल्यावर मग कोणी व्यवहारांत वागण्याच्या रूपानें त्या पवित्रतम तीर्थांतून बाहेर पडलेलाहि दिसतो; पण तो तसा जरी दिसला तरी वस्तुगत्या काहीं तो त्यांतून बाहेर आलेला नसतो. कारण मग आत्मनिद्रेंत दृष्टोत्पत्तीस येणारें, शिव-शक्तिनामक वंद्य निराळें व मी अमुक शर्मा त्याचा वंदक निराळा अशा प्रकारचें द्वैतभ्रमरूपी स्वप्न, तर तो कधीं पाहात नाहींच; पण त्याच्या निवृत्तिपूर्वक प्रादुर्भूत होणारी जी अद्वैत ज्ञानरूपा अर्धवट आत्मजागृति, म्हणजे 'जीं शिव-शक्ति तोच मी' अशा प्रकारची जी अभेदात्मक आत्मप्रतीति, तीदेखील कधीं त्याच्या ठिकाणीं उदयास येत नाहीं. अर्थात् थोडक्यांत सांगावयाचें म्हणजे जीवोऽहम् व शिवोऽहम् या दोन्हीं भावना त्याला अजिबाद सोडून गेलेल्या असतात; व "यत्र यत्र मनोयाति तत्र तत्र समाधयः" असें त्याच्या एकंदर व्यवहाराला वळण लागलेलें असतें. तुकोबाच्या शब्दांनीं सांगावयाचें म्हणजे "जाणोन नेणतें करी माझें मन। तुझी प्रेमखूण दावोनिया। मग मी वेव्हारीं असेन वर्तत। जेवी जळा आंत पद्मपत्र." अशा प्रकारच्या या, आत्मगंगेंत बुडी देऊन पुनः डोकें वर काढणाराच्या, स्थितीला वेदान्ताच्या परिभाषेंत **सहजावस्था** म्हणतात; व (देवी देवो वंदिली मिया) मी जें शिवशक्तीला त्यांच्या सामरस्यरूप वंदन केलें आहे तें याच अवस्थेंतील व्यवहाराच्या रूपानें केलेलें वंदन होय. ॥ ६२ ॥

शंका–समाधान.

आतां ही सहजावस्था जशी तिच्या नांवावरून प्रतीत होते तशी जर आपली स्वभावसिद्ध स्थिति आहे तर, मुद्दाम शिव-शक्ति-समावेशनपूर्वक, म्हणजे जीवबुद्धि व शिवबुद्धि यांच्या निवृत्तिपूर्वक, ती मिळविण्याची खटपट कशाला हवी? ती मिळविली तरच मिळते, एऱ्हवीं आपल्याजवळ नसते कीं काय? असा एखादा प्रश्न येथें उपस्थित होईल. परंतु त्याचें उत्तर असें आहे कीं नसते कां? असतेच; पण ती 'कंठगतचामीकरा'सारखी, म्हणजे असून-नसल्यासारखी असते. म्हणून ती मुद्दाम प्रयत्नविशेषद्वारा मिळवावी लागते व तशी ती मिळविली तरच मिळते, एऱ्हवीं मिळत नाहीं. ती मिळाल्यावर यद्यपि तिचें कंठगतचामीकरासारखें असून-नसणेंहि खोटें व प्रयत्नविशेषद्वारा तिचें मिळविणेंहि खोटें, मिळून आमचीं तीं दोन्हीं विधानें खोटींच ठरावयाचीं असतात; तथापि तो विचार पुढचा, म्हणजे ती अवस्था प्राप्त होऊन वरील प्रश्न व प्रश्नकर्ता हे दोन्हीं खोटे ठरल्यावरचा होय. तत्पूर्वी तिचें असून-नसल्यासारखें असणें खोटें समजून काहीं स्वस्थ बसतां येत नाहीं. कारण बापानें गाडून ठेविलेलें पण आपल्यास माहीत नसलेलें धन जरी आपल्या घरांत व अतएव आपल्या कब्जांतच असतें, तरी पण तें आपल्या हस्तगत होईपर्यंत जशी आपल्या हातची चौपदरी काहीं सुटत नाहीं, तशी आपली सहजावस्था ही जरी आपल्यास नित्यप्राप्त असते, तरी पण व्यवहारतः ती प्राप्त झाल्याखेरीज काहीं आपलें दैन्य जात नाहीं. म्हणून तिच्या प्राप्तीचा म्हणा या आपल्या दैन्याच्या निवृत्तीचा म्हणा, पण यत्न करणें हें प्राप्तच असतें. आणि एक जीव-बुद्धि व एक शिव-बुद्धि अशा प्रकारची जी भेद-बुद्धि ती आपल्या त्या सहजावस्थेनें असून-नसल्यासारखें होण्याचें किंवा तन्मूलक आपल्या दैन्याचें कारण होय. म्हणून येथें श्रीज्ञानेश्वरांनीं आपला अनुभव पुढें ठेवून तद्द्वारा भेद-बुद्धीच्या परित्यागपूर्वक आपली स्वभावसिद्ध अवस्था प्राप्त करून घेण्याचा यत्न करण्याविषयीं जनतेला उपदेश केला आहे ॥ ६२ ॥

यावर कदाचित् कोणी असेंहि विचारील कीं भेद-बुद्धीचा परित्याग करावयाचा म्हणजे काय करावयाचें? प्रत्यक्ष दिसणारे भेद मुळींच नाहींत असें समजून, म्हणजे गृहीत धरून, चालावयाचें कीं काय? श्रीज्ञानेश्वर

म्हणतात, तसें नव्हे. "सर्वं शून्यं शून्यम्" हा बौद्ध सिद्धान्त स्वीकारून प्रत्यक्ष दिसणाऱ्या भेदांना शून्यवत् लेखणें, या प्रकाराला भेदबुद्धीचा परित्याग कोणीच म्हणत नाहीं. तर जीवाच्या ठिकाणीं नेहमीं स्फुरण पावणाऱ्या जीवोऽहम् या भावनेंत सर्व भेदविषयक प्रत्ययाचें मूळ असल्यामुळें त्या भावनेच्या निरासपूर्वक भेद-प्रतीतीचें मूळ छेदून टाकण्याला आम्हीं भेद-बुद्धीचा परित्याग म्हणतों. आणि—

सांडोन मीठपणाचा लोभु । मिठें सिंधुत्वाचा घेतला लाभु ।
तेवी अहं देवोन शंभु । शांभवी जालों ॥ ६३ ॥

अ० टी०—(मिठें सांडोन मीठपणाचा लोभु) मिठानें आपल्या मीठपणाचा लोभ, म्हणजे मीठपणांतली आपली आसक्ति किंवा आपल्या मीठपणाचा अभिमान, टाकून देऊन, त्या अभिमानाचा परित्याग करून, आपला तो मीठपणा त्यानें समुद्राला अर्पण केला असतां, म्हणजे त्याला समुद्रांत नेऊन बुडविलें असतां, जसा (सिंधुत्वाचा लाभु घेतला) त्या मिठाच्या खड्याचा मीठपणा व त्याबरोबरच त्याचा खडेपणाहि जाऊन त्याला सिंधुत्वाची प्राप्ति होत असते, म्हणजे तो मिठाचा खडा जसा सिंधुरूप होऊन वसत असतो (तेवी) त्याप्रमाणें, माझ्या अंतःकरणाचा धर्म होऊन वसलेला जो जीवपणाचा लोभ, म्हणजे माझ्या ठिकाणीं दृढमूल झालेली जी जीवोऽहम् ही भावना ती, व अतएव तत्सापेक्ष अशी जी शिवोऽहम् ही भावना तीहि, टाकून देऊन, म्हणजे (अहं देवो न शंभु) परस्पर सापेक्ष असे जीवोऽहम् व शिवोऽहम् हें दोन्हीं अहंभाव परमात्म्या शंभूच्या चरणीं समर्पण करून—अर्थात् "अनुभूतेरभावेऽपि ब्रह्मास्मीत्येव चिंत्यताम् । अप्यसत्प्राप्यते ध्यानान्नित्याप्तं ब्रह्म किं पुनः" (पंचदशी ९।१५५) अशा कैमुतिकन्यायाच्या स्वीकारपूर्वक आपल्या ब्रह्मभावाच्या सतत चिंतनद्वारा ब्रह्मैवाहम् ही भावना आपल्या ठिकाणीं दृढमूल करून—मी (शांभवी जालों) ब्रह्मभावास म्हणजे परमात्मभावास प्राप्त झालों आहें. अर्थात् स्वयंपरिपूर्ण असा जो परमात्मा शंभु त्याच्या पूर्णत्वांत समाविष्ट होऊन स्वतः परिपूर्ण झालों आहें ॥ ६३ ॥

स्पष्टीकरण.

येथें श्रीज्ञानेश्वर ज्या शांभवीस्थितीचा उल्लेख करीत आहेत तिलाच योगाच्या परिभाषेत शांभवीमुद्रा म्हणतात; व " अंतर्लक्ष्यं बहिर्दृष्टिर्निमिषोन्मेषवर्जिता " असें हठप्रदीपिकाकारांनीं (उपदेश ४।३६) तिचें लक्षण सांगितलें आहे. या शांभवीस्थितीची प्राप्ति हीच पारमार्थिक अंतिमसाध्याची पराकाष्ठा होय. वर (ओ. ६२) सांगितलेली सहजावस्था ती हीच व हीच जीवन्मुक्तदशाहि म्हणवते ॥ ६३ ॥

उपसंहार.

असो तर सारांश, ज्ञानेश्वर म्हणतात कीं—

शिव-शक्ति समावेशें । नमन केलें मिया ऐसें ।
रंभा गर्भ आकाशें । रिगाला जैसा ॥ ६४ ॥

अ० टी०—(मिया शिव-शक्ति समावेशें) मी शिव-शक्तिच्या स्वरूपांत समाविष्ट होऊन (नमन केलें) त्या आपल्या वंद्यभूत शिव-शक्तिला जें नमन केलें आहे, तें वस्तुगत्या, मी आपला वंदकपणा व शिव-शक्तिचा वंद्यपणा या दोन्हीं भावांच्या सर्वांशी विस्मरणपूर्वक, स्मृतिमात्र, म्हणजे ज्ञानमात्र, अशा रूपानें, त्या दोन्हीं भावांच्या अधिष्ठानभूत परमात्म्याच्या स्वरूपांत मिसळून जाणें, त्याच्याशीं समरस होणें, (ऐसें) अशा प्रकारचें आहे. तस्मात् (रंभा गर्भ आकाशें रिगाला जैसा) रंभागर्भस्य आकाशानें, म्हणजे सोपटावर सोपटाचे थर जमून निर्माण झालेला जो केळीचा खांब किंवा सोंट, त्याच्या पोटांतील पोकळीनें किंवा अवकाशानें जसा महदाकाशांत प्रवेश करावयाचा तशांतलें हें माझें वंदन करणें होय. अर्थात् केळीच्या खांबाचीं सर्व सोपटें सोडून टाकलीं असतां त्यांच्या गर्भांतील आकाशाचा म्हणजे पोकळीचा महदाकाशांत प्रवेश जसा न करतां—करवितां आपोआप घडून येत असतो, व अतएव, जें केळीच्या सोपटांचें सोललें जाणें तेंच जसें त्यांच्या गर्भांतील आकाशाचे महदाकाशांत प्रवेश करणें असतें, त्याप्रमाणें जीव-चेतनाचें ईश-चेतनाशीं व तद्द्वारा शुद्धचेतनाशीं सामरस्यरूपी वंदन हेंहि जीव-चेतनावर पडलेलीं जीवोऽहम् व शिवोऽहम् या

भावनांचीं वेष्टनें काढून टाकिलीं असतां आपोआप घडून येत असतें. त्याहून भिन्न' अशा दुसऱ्या कोणत्याहि क्रियेच्या रूपानें तें घडवून आणावें लागत नाहीं. यास्तव उक्त दोन्हीं भावनांची निवृत्ति हेंच वस्तुगत्या जीवानें शिव-शक्तीला करण्याचें जीव-शिवाच्या सामरस्यरूप व अतएव शिव-शक्ति-समावेशनरूप वंदन असून, मी आपल्या वंदनाचा जो प्रकार येथ-वर सांगितला तें याच रीतीनें मी शिव-शक्तीला केलेलें किंवा श्रीसद्गुरूंनीं माझ्याकडून करवून घेतलेलें वंदन आहे, असें समजलें पाहिजे. ॥६४॥



प्रकरण दुसरें.

सद्गुरु-स्तवन.



अप्रामाण्यो निवृत्तिः करुण सुवपुषा शिष्य स्वात्मप्रकाशः ।
नो शिष्यः सद्गुरुर्वै जगति विलसते स्वेच्छयातो भजध्वम् ॥
भक्त्या भक्त्यै विभक्त्यै कनक विलसितं द्वैतवत्तं स्वकीयो ।
ज्ञानेशस्यात्र तुभ्यं कथितरनुमया पंढरीनाथ भावः ॥ २ ॥

गत प्रकरणीं ज्ञानमात्रस्वरूप परमात्मा व त्याच्या विलासरूपी चराचर विश्व या दोघांचें एकमेवाद्वितीयत्व, तद्विषयक द्वैतभ्रम व त्याची अनर्थकारकता, आणि त्या अनर्थासह द्वैतभ्रमाच्या निवारणाचा उपाय, म्हणून जीवोऽहम् व शिवोऽहम् या दोन्हीं अहंभावांच्या परित्यागपूर्वक आपलें मूळचें अद्वैत संपादून असण्याची आवश्यकता, या मुद्यांचें विवेचन केलें. परंतु या अहंभावांचा परित्याग हा दिसण्यांत जितका सोपा दिसतो तितका तो करण्याला सोपा नाहीं. कारण जशा इतर सृष्टपदार्थांच्या तशाच मनुष्यशरीराच्याहि उत्पादक व त्याच्या उत्पत्तीचा हेतु सिद्ध होण्यापुरती त्याच्या एकंदर चळवळीचीं सर्व सूत्रें, त्याचें आयुष्य संपेपर्यंत, आपल्या हातीं ठेवणाऱ्या ज्या वासना, त्या मनुष्यानें अहंभाव टाकण्याला अनुकूल नाहींत. इतकेंच नव्हे, तर त्या या कार्याला उभा विरोध करणाऱ्या असल्यामुळें मनुष्य अहंभाव टाकण्याचा मार्ग चालूं लागला कीं प्रतिपदीं त्या त्याचें पाय मागें ओढीत असतात. सृष्टिकर्त्यानें मनुष्यशरीरांत क्रियमाणापुरतें स्वातंत्र्य ठेविलें असून त्याला योग्य वळण लागण्यासाठीं विचारशक्तिचीहि योजना करून ठेविली आहे; व मनुष्यानें या दोन देणग्यांचा नीट उपयोग करून घेतला तर यद्यपि त्याला वासनादर्शित विषयांचा उपभोग घेत असतांना देखील अहंभावाच्या परित्यागाच्या मार्गाचें आक्रमण करतां येतें. शिवाय, या मार्गावर आरूढ होण्यापासून तो त्यावरील शेवटला मुक्काम गांठण्यापर्यंतचा सुनिश्चित असा एक कार्यक्रम, ज्याला वैदिक-धर्म म्हणतात तो, पूर्वाचार्यांनीं स्वानुभवपूर्वक आंखून ठेविला असल्यामुळें साधकाची विशेष सोयहि झालेली आहे. तथापि या नैसर्गिक व कृत्रिम अशा सर्व सोयींना डावलून वासना

या साधकाला या मार्गांत पदोपदीं नडवायच्या त्या नडवीतच असतात. त्या त्याच्या विचारशक्तीला कुंठित करतात, विचार कुंठित झाले म्हणजे साधक किंकर्तव्यतामूढ होतो व त्यामुळें त्याला पुढचा मार्ग दिसेनासा होतो; आणि पुढचा मार्गच न दिसल्यावर त्यानें गोंधळून आड-मार्गास लागणें हें स्वाभाविकच होय. एवंच साधकाला जावयाचें उत्तरेस व त्याच्या शरीरावर ज्यांचा पूर्ण ताबा आहे त्या वासना त्याला नेणार दक्षिणेस, असा त्या दोन कार्यांत उभा विरोध असल्यामुळें अहंभावाचा परित्याग करण्याची मनुष्याला इच्छा झाली तरी तो त्याच्या हातून घडून येणें हें कार्य अत्यंत दुष्कर व दुःसाध्य होऊन बसलें आहे. यास्तव, तें साधण्याच्या मार्गाकडे कोणीहि वळावयाचें म्हणजे, एकतर त्या मार्गाचा पूर्ण वाकबगार व दुसरें नुसतें त्या मार्गाकडे बोट दाखवून स्वस्थ घरीं बसणारा नव्हे, तर स्वतः त्यावर चालावयास लागून साधकाचा हात धरून त्याला आपल्या मागोमाग चालविणारा, असा कोणी तरी मार्गदर्शक शोधून त्याचा आश्रय त्यानें अगोदर घेतला पाहिजे. अशा प्रकारच्या " शाब्दे परे च निष्णात " मार्गदर्शकाला सद्गुरु म्हणतात; आणि सुदैवानें गुरुचरणाच्या आश्रयाचा जर लाभ झाला व साधकाने " तद्विद्धि प्रणिपातेन परिप्रश्नेन सेवया " या भगवदुक्तीप्रमाणें गुरुचरणाच्या वंदन व सेवनपूर्वक त्यापासून आपलें इष्टकार्य साधून घेतलें तर, व तर मात्र, कोणालाहि तें साधतें, एरव्हीं तें कधींच कोणाला सांघत नाहीं. स्वतः श्रीज्ञानेश्वराचा अनुभवहि असाच आहे. म्हणून वस्तुगत्या सद्गुरू म्हणजे कोण ! त्यांचा महिमा काय ! व जीवाच्या ठिकाणीं स्फुरणाऱ्या अहंभावाच्या निरासपूर्वक ते त्याच्या द्वैतभ्रमाचें व तत्फलभूत त्रिविधतापांचें निरसन साहजिक रीत्या कसें करीत असतात ! तो प्रकार दाखविण्यासाठीं श्रीज्ञानेश्वर या दुसऱ्या प्रकरणाचा आरंभ करीत आहेतः—

१ उपक्रम.

आतां उपायवन वसंतु । जो आज्ञेचा आहेवतंतु ।
अमूर्तचि परि मूर्तु । कारुण्याचा[१] ॥ १ ॥

---

१. जगा क्षेमयोगार्थ सिद्धासि येणे । अमूर्तासि मूर्तित्व दावून जाणे । सुलीला जयाची जगत्यर्थ यात्रा । अहो सद्गुरो कृष्णनाथा सुपात्रा ॥१॥—श्रीआत्माराममहाराजकृत सद्गुर्वष्टक.

अमृतवाहिनी टिका—या ओवींतील आरंभीचा 'आतां' हा शब्द पुढील कर्तव्याचा सूचक आहे, म्हणजे गत प्रकरणाच्या शेवटीं सांगितलेलें नमन साध्य होण्यासाठीं ज्या साधनाचा अवलंब करण्याची आवश्यकता आहे, त्याच्या निरूपणाचा आरंभ सुचविण्याकरितां येथें त्या शब्दाची योजना झाली आहे.

(जो उपायवन वसंतु) अनेक प्रकारच्या अनेक वृक्षलतादिकांच्या समुदायरूपी वन हें पुष्प-फलान्वित होण्यासाठीं जशी वसंतऋतुच्या आगमनाची अपेक्षा असते, त्या वनापैकीं कोणत्याहि वृक्षाला व लतेला फुलें व फळें येणें हें जसें सर्वस्वी वसंतऋतूवर अवलंबून असतें, त्याचप्रमाणें, साकार व निराकार ब्रह्मस्थिति म्हणजे जिला जीवन्मुक्ति व विदेहमुक्ति म्हणतात ती, संपादन करण्याचे श्रुति-स्मृति-पुराणादि ग्रंथांत जे योग-याग-जपतपादि अनेक उपाय सांगितलें आहेत त्यांच्या समुदायरूपी वनापैकीं कोणत्याहि उपायानें फलद्रुप होणें हें सर्वस्वी गुरुकृपेवर अवलंबून असणारें कार्य होय. या उपायवनापैकीं कोणताहि उपाय असो, तो फलद्रुप होण्यासाठीं गुरुकृपेची अपेक्षा ही नेहमींच असते. गुरुकृपेखेरीज त्यांतला कोणताहि उपाय कदापि फलद्रुप होत नाहीं, असा आजपर्यंत ज्यांनीं ज्यांनीं या उपाय-वनांत प्रवेश केला आहे व त्यांतील वृक्ष-लतादिकांचीं मधुर फळें चाखलीं आहेत, त्या सर्वांचा व त्यांपैकीं प्रत्येकाचा अनुभव आहे. म्हणून सद्गुरू हे या उपायवनाचे मूर्तिमंत वसंतऋतु आहेत असें मानावें लागतें. आणि—

उक्त ब्रह्मस्थितीच्या प्रापक अशा कोणत्याहि उपायाचें फलद्रूप होणें म्हणजे काय? तर अर्थात् ज्या सत्तेनें वायु संचार करतो, इंद्र वृष्टि करतो, अग्नि दहन करतो, सूर्य प्रकाश देतो, याप्रमाणें पंचमहाभूतें व त्यांच्या देवता आपआपलीं नियत कार्यें करीत असतात, त्या सत्ता-सामर्थ्यरूप परमात्म्याच्या स्वरूपभूतज्ञानाच्या साक्षात्कारपूर्वक साधकानें परमात्म्याशीं समरस होणें हें होय. आणि या कार्याची साधक, पूर्वी मंगलाचरणाच्या दुसऱ्या श्लोकांत सांगितल्याप्रमाणें जिचा आज्ञा या नावानें उल्लेख होत असतो ती शांकरीविद्या किंवा ब्रह्मविद्या, अध्यात्मविद्या, ही असून तिची प्राप्ति सर्वस्वी गुरुकृपेच्या आधीन आहे. सद्गुरू कृपा करून जर त्या विद्येचें प्रदान करतील तरच ती कोणालाहि प्राप्त होत असते, एरव्हीं होत नाहीं.

कारण या विद्येचें सम्पादन करण्यांत परमात्म-स्वरूपाची ओळख पटवून घेणें हा मुख्य कार्यभाग असून तो साधून देण्याचें सामर्थ्य ' शाब्दे परे च निष्णात ' व अतएव स्वयं परमात्मरूप झालेले जे सद्गुरू त्यांच्या वाणींत मात्र आहे, इतरत्र तें कोठेंहि नाहीं, असा सर्व शास्त्रांचा सिद्धान्त व सर्व सिद्धांचा अनुभव आहे. तस्मात् (जो आज्ञेचा आहेवतंतु) जसा स्त्रियांच्या सौभाग्याचा निदर्शक *आहेवतंतु म्हणजे त्यांच्या गळ्यांतलें मंगलसूत्र*, तसे सद्गुरू हे परमात्म्याच्या त्या सत्तासामर्थ्यरूपिणी आज्ञेच्या, म्हणजे परमात्म्याच्या अंगभूत ज्ञानशक्तीच्या, वैभवाचे निदर्शक व अतएव तिच्या गळ्यांतलें मंगलसूत्र होत. आणि—

वस्तुगत्या अशा प्रकारचे हे सद्गुरू म्हणजे (जो अमूर्तीचि प[illegible] कारुण्याचा] अमूर्त, अशरीर, निर्गुण, निराकार, अशा परमात्म्याच्या [illegible] वभूत कारुण्याची मूर्ती, अर्थात् त्या कारुण्याचें मूर्त, सशरीर, [illegible] साकार, असें स्वरूप आहे, असें समजलें पाहिजे. कारण, प्रत्येक क[illegible] आरंभीं, "ज्ञानधर्मोपदेशेन संसारिणः पुरुषानुद्धरिष्यामि" या आप[illegible] कल्पाच्या शेवटीं केलेल्या संकल्पास अनुसरून, शुद्ध-चेतनरूप [illegible] हा मायेच्या स्वीकारपूर्वक शबल-चेतनरूप ईश्वराचें स्वरूप धारण करीत [illegible] व तोच पुढें जीवाच्या पूर्वार्जित कर्मांचा परिपाक झाला असतां, सृष्टींत [illegible] तरी विशेष विभूतीच्या रूपानें अवतीर्ण होऊन आपलें तें अंगीकृत कार्य—म्ह[illegible] ज्ञानधर्मोपदेशद्वारा संसारी पुरुषांचा उद्धार–घडवून आणीत असतो, अस[illegible] शास्त्रकारांचें सांगणें आहे. आणि या कार्यांत आत्मप्रयोजन, म्हणजे स्वतः परमात्म्याचा उपयोग, असा काहींच नसून तें ज्याअर्थीं केवळ परप्रयोजनार्थ, म्हणजे संसारचक्राच्या फेऱ्यांत सांपडलेल्या जीवांची त्यांतून सुटका व्हावी एवढ्याकरितां, घडत असतें, त्या अर्थी तें परमात्म्याच्या स्वभावभूत कारुण्याचें कार्य आहे व अतएव त्या साठीं सृष्टींत अवतीर्ण होणाऱ्या ईश्वराच्या विभूती या त्याच्या कारुण्याच्या मूर्ती आहेत, असें ओघानेंच ठरतें. एवंच सृष्टींत नेहमींच घडत असणाऱ्या या अशा प्रकारच्या कार्यघटनेप्रमाणें म्हणा, अथवा, भगवान् श्रीकृष्णाच्या शब्दांनीं बोलावयाचें असल्यास "यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत । अभ्युत्थानमधर्मस्य तदाऽऽत्मानं सृजाम्यहम्" (गीता ४।७) या ईशसंकेताप्रमाणें म्हणा, मूळचे अमूर्त असूनहि केवळ संसारी जीवांच्या उद्धारासाठीं जे या जगतीतलावर अव-

तीर्ण होत असतात त्यांना परमात्म्याच्या कारुण्याच्या मूर्ती, म्हणजे त्याचें मूर्तिमंत कारुण्य, मानणें प्राप्त आहे ॥ १ ॥

हें सद्गुरूच—

अविद्येचे आडवे । भुंजीत जीवपणाचे भवे ।
तया चैतन्याचिये धावे । धावेकारू जो ॥ २ ॥

अ० टी०—(अविद्येचें आडवें[1]) अनित्य, अशुचि, दुःखरूप व अनात्म, असे जे देह-गेह-स्त्री-धन-पुत्रादि सृष्टपदार्थ त्यांच्या संबंधानें नित्यत्वाची, शुचित्वाची, सुखरूपतेची व आत्मत्वाची कल्पना करावयास लावणारी जी अविद्या, तिच्या अंधकारमय अशा आड-रानांत शिरून, म्हणजे उद्देशपूर्वक उक्त सृष्टपदार्थांच्या प्राप्ति-निवृत्तीचे प्रयत्न करण्यांत प्रवृत्त होऊन, त्या आपल्या प्रवृत्तीच्या फळरूपानें (भुंजीत जीवपणाचे भवे) जीवपणाचे सोहळे भोगणारे, म्हणजे " पुनरपि जननं पुनरपि मरणं पुनरपि जननीजठरे शयनम् " अशा प्रकारच्या भवचक्रांत अडकून सतत सारखें त्रिविधतापांनीं भाजलें जाणारें, जें जीवचैतन्य (तया चैतन्याचिये धावे धावेकारू जो) त्या जीवचैतन्याच्या धांव्यासरसे, म्हणजे त्याच्या करुणापूर्ण अशा हांके सरसे, त्याला अविद्येच्या अंधारमय प्रदेशांतून बाहेर काढून व प्रकाशमय अशा निजधामांत स्थापित करून त्याच्या मागें लागलेलें जन्ममृत्यूचें कुदर्शनचक्र बंद पाडण्यासाठीं धावून येत असतात ॥ २ ॥

आणि—

मोडोनि माया कुंजरू । मुक्त मोतियाचा ओगरू ।
जेवविता सद्गुरू । श्रीनिवृत्ति वंदूं[2] ॥ ३ ॥

अ० टी०—(मोडोनि माया कुंजरू) " ध्यायतो विषयान्पुंसः संगस्तेषूपजायते" इत्यादि कार्य-कारण-परंपरेनें (गीता २।६२-६३) जीवाचा

---

१. अरण्याचा वाचक जो संस्कृत भाषेतील 'अटवी' शब्द त्याचा हा अपभ्रंश असावा असें वाटतें, म्हणून त्याचा अरण्य असा अर्थ येथें स्वीकारला आहे.

२ योगसूत्र २।५

३. जसा भानु अंधार प्राशी निजांगें । तसा केसरी बोध दंती तमांगें ।
मुमुक्षा फला दाखवी दास नेत्रा । अहो सद्गुरो कृष्णनाथा सुपात्रा ॥ २ ॥
—श्री आ० सद्गुर्वष्टक.

नाश करणें हा ज्याचा नित्यव्यवसाय असून "मम माया दुरत्यया" या भगवद्वचनाप्रमाणें ज्याला परास्त करणें हें अत्यन्त दुःसाध्य आहे, अशा 'माया' नांवाच्या जगत्-भ्रमरूपी मदोन्मत्त गजाचें गंडस्थळ विदारून त्यांतल्या, (मुक्त मोतियाचा ओगुरू) मोक्षरूपी मोत्यांचें 'मोतीचूर' किंवा 'मोतिया-भात' नामक पक्वान्न तयार करून, सद्गुरु तें मुमुक्षूंच्या हातींच देत नाहींत, तर (जेववितां) जेवावें कसें ? तें न जाणणाऱ्या बाळकाला माता जशी आपल्या हातानें भरवून तृप्त करीत असते, तद्वत् "जो इंद्रियातें चोरून जेवी तयासीच फावे" याप्रमाणें इद्रियांना चोरून, त्यांना त्याचा वास देखील न येऊं देतां हा मोतीचूर खावा कसा ? तें न जाणणाऱ्या अज्ञ जीवाला तें पक्वान्न ते आपल्या हातांनीं खाऊं घालून अखंड तृप्त करीत असतात. आणि वस्तुस्थिति ही ज्या अर्थी अशा प्रकारची आहे त्या अर्थी सर्वतोपरी जीवाचें कल्याण करणाऱ्या या परमात्मा सद्गुरूचा महिमा किती जरी वर्णिला तरी तो थोडाच होय.

यास्तव वर सांगितल्याप्रमाणें जे परमात्मप्राप्तीच्या उपायरूपी वनाला पुष्प-फलान्वित करणारे असे वसंत आहेत, जे या कार्याच्या साधक अशा आज्ञा संज्ञित शांकरीविद्येच्या गळ्यांतले मंगळसूत्र आहेत, जे वस्तुगत्या अमूर्त असूनहि केवळ अज्ञ जीवांच्या कल्याणासाठीं आपल्या स्वभावभूत करुणेच्या मूर्तरूपानें या अवनीतलावर अवतीर्ण झाले आहेत व जे अविद्येच्या आडरानांतून जीवाला बाहेर काढण्यासाठीं त्याच्या हांकेसरसे धांवून येणारे व दुरत्यय अशा मायारूपी मदोन्मत्त गजाला लोळवून जीवाला मोक्षपदावर स्थापित करणारे असे आहेत, त्या (सद्गुरू श्रीनिवृत्तिचंद्रू) सद्गुरु श्रीनिवृत्तिनाथाला म्हणजे निवृत्तिचा अर्थात् मोक्षाचा 'नाथ' म्हणजे स्वामी असा जो निर्गुण-निराकार परमात्मा, शंभु त्याच्या निवृत्तिनाथनामक सगुण-साकार मूर्तीला, मज ज्ञानेश्वराचा नमस्कार असो ॥३॥

स्पष्टीकरण.

प्रस्तुत प्रकरणाच्या उपक्रमपर अशा या तीन ओव्यांपैकीं पहिल्या ओवींत सद्गुरूचें स्वरूप म्हणजे त्यांची परब्रह्मरूपता दाखविली असून शिवाय तींत त्यांच्या स्वभावाचें म्हणजे त्यांच्या ठिकाणीं स्वभावसिद्ध अस-

ठेल्या कारुण्याचें किंवा पामर व विषयी जीवांच्या उद्धारासंबंधानें त्यांच्या ठिकाणीं वसत असलेल्या स्वाभाविक कळकळीचें दिग्दर्शन केलें आहे, आणि दुसऱ्या व तिसऱ्या ओवींत त्यांच्याकडून घडणाऱ्या जीवाच्या मोक्षरूपी कार्याचें आद्योपान्त स्वरूप थोडक्यांत सांगितलें आहे, असें समजलें पाहिजे.

'मोडोनि माया कुंजरू' या वाक्यानें मायेच्या निरासाचें वर्णन करण्यांत, माया ही अत्यंत दुर्जय असल्यामुळें, तिला तसाच दुर्जय व एकंदर प्राणिमात्रांत महत्परिमाण अशा कुंजराची म्हणजे हत्तीची उपमा श्रीज्ञानेश्वरांनीं दिली आहे; व ती तेवढ्यापुरती योग्यहि पण आहेच. परंतु त्याबरोबरच 'कु' म्हणजे पृथ्वी व 'जर' म्हणजे जीर्ण झालेली, असाहि कुंजर शब्दाचा एक अर्थ प्रतीत होत असून, त्यावरून, तीव्र वैराग्यामुळें अर्थशून्य भासणाऱ्या पृथिव्यादि पांचभौतिक पदार्थमात्रांचा गंधतन्मात्रेंत, गंधमात्रेचा उदकांत, उदकाचा रसतन्मात्रेंत, रसमात्रेचा तेजांत, तेजाचा रूपतन्मात्रेंत, रूपतन्मात्रेचा वायूंत, वायूचा स्पर्शतन्मात्रेंत, स्पर्शमात्रेचा आकाशांत, आकाशाचा शब्दतन्मात्रेंत, शब्दतन्मात्रेचा तमोगुणांत, तमादिगुणत्रयांचा महत्संज्ञित सृष्टीच्या आदिकारणांत, महत्तत्वाचा मूळ मायेंत व तिचा परब्रह्मांत, अशा उलट क्रमानें मायेचा नाश सुचविण्यांतहि येथें मायेला कुंजर म्हणण्याचें तात्पर्य दिसतें.

वस्तुगत्या माया कुंजरूचा निरास हेंच यद्यपि मुक्त मोतियाच्या ओगरूचें जेवविणें आहे. म्हणजे ती निरनिराळीं दोन कार्यें नसून माया कुंजरूचा निरास हाच मुक्ति संज्ञित मोतीचुराच्या जेवणरूप आहे. तथापि दुःखनिवृत्ति हीच सुखप्राप्तिरूप असूनहि पुनः व्यवहारदृष्ट्या बोलतांना जसा त्या दोहोंचा पृथक् पृथक् उल्लेख होत असतो, तसा केवळ व्यवहाराच्या दृष्टीनेंच श्रीज्ञानेश्वरांनींहि त्या दोहोंचा पृथक् पृथक् निर्देश केला असावा असें वाटतें.

त्याचप्रमाणें मूर्तिमंत 'निवृत्ति' असे जे श्रीनिवृत्तिनाथ त्यांची जीवाला मुक्तमोतियाचा ओगरू जेवविण्यांत तरी प्रवृत्ति कां व्हावी? या प्रश्नाचें उत्तर असें आहे कीं जीवाच्या कल्याणांत प्रवृत्ति हा ईश्वराचा स्वभाव असून त्याच्याच विभूतिरूप जे श्रीनिवृत्तिनाथ त्यांनाहि त्या स्वभावाची प्राप्ति तेथूनच झाली असली पाहिजे; व मुद्दाम जीवाच्या कल्याणासाठींच ज्याअर्थी निवृत्ति ही श्रीनिवृत्तिनाथासारख्या साकार मूर्तीचें स्वरूप धारण

करीत असते, त्या अर्थी या अशा प्रकारच्या आपल्या मूर्तरूपानें तिनें आ- उद्देश सिद्ध करण्यांत प्रवृत्त होणें स्वाभाविकहि पण आहेच. त्याखेरीज श्री निवृत्तिनाथांची स्वरूपभूत निवृत्ति ही काहीं प्रवृत्तिची विरोधी जी निवृ ती नव्हे. तर प्रवृत्ति व निवृत्ति या परस्पर साक्षेप अशा दोन्हीं का॑ज सारखाच आश्रय देणारी, त्या दोन्हीं कार्यांचा सारखाच पाहुणचार करणारी जी निवृत्ति ती होय. आणि कोठे कोठे या तिसऱ्या ओवीच्या त्यांच्या चरणाचा ' निवृति कंदु ' असा जो एक पाठभेद झालेला आढळतो त्याशीं याच दृष्टीनें झाला असावासें वाटतें. असो ॥ १।२।३ ॥

याप्रमाणें "माझ्या विठोबाचा कैसा प्रेमभाव । आपणचि देव होय गुरू" अशा प्रकारच्या आपल्या गुरूदेवाच्या नमनरूपानें या प्रकरणाचा उपक्रम करून आतां श्रीज्ञानेश्वर अगोदर सगुण व नंतर निर्गुण अशा क्रमानें श्री सद्गुरूच्या उभय रूपांचें स्तवन करण्यास आरंभ करतातः—

२. सगुण मूर्तीचें स्तवन.

(१) सद्गुरूचा महिमा.

जयाचेनि अपांग पाते । बंध मोक्षाचें पाणी आते ।
भेटे जाणतया जाणते । जयापाशीं ॥ ४ ॥

अ० टी०—(जयाचेनि अपांग पाते, बंध मोक्षाचें पाणी आते) बंध[१] व मोक्ष या कल्पना सुप्रसिद्धच आहेत. आधिभौतिक, आधिदैविक व आध्यात्मिक असे त्रिविधताप सहन करीत करीत जन्ममृत्यूच्या सारख्या वाऱ्यावर वाऱ्या कराव्या लागणें याचें नाव **भवसागर** असून त्यांत जीव-चेतनानें गटांगळ्या खात राहण्याला **बंध** व त्यांतून त्याची सुटका होण्याला **मोक्ष** म्हणतात. अथवा, वस्तुगत्या भवसागर हा बंध व मोक्ष या दोन कल्पनांनीं परिवेष्टित असा मृगजलाचा अथांग डोह असल्यामुळें त्याच्या अलीकडच्या तीराला बंध व पलीकडच्या तीराला मोक्ष म्हटलें तरी चालेल. आणि

१ बंधाचे तीन प्रकार आहेतः (१) यज्ञ-दान-तपादि कर्मानुष्ठानांत रत असणारांचा बंध हा दक्षिणाबंध म्हणवतो; (२) षोडश विकृतिलीन अशा विदेहसंज्ञित योग्यांच्या बंधाला वैकारिकबंध म्हणतात; आणि (३) अष्टविध प्रकृतिलीन योग्यांचा जो बंध तो प्राकृतबंध होय.

लेल्या कारुण्याचें किंवा पामर व विषयी जीवांच्या उद्धारासंबंधानें त्यांच्या ठिकाणीं वसत असलेल्या स्वाभाविक कळकळीचें दिग्दर्शन केलें आहे, आणि दुसऱ्या व तिसऱ्या ओवींत त्यांच्याकडून घडणाऱ्या जीवाच्या मोक्षरूपी कार्याचें आद्योपान्त स्वरूप थोडक्यांत सांगितलें आहे, असें समजलें पाहिजे.

'मोडोनि माया कुंजरू' या वाक्यानें मायेच्या निरासाचें वर्णन करण्यांत, माया [illegible] असल्यामुळें, तिला तसाच दुर्जय व एवं [illegible] प्राणि [illegible] जीवाकडून होत असतात त्या [illegible] ची उपमा श्रीज्ञा [illegible] साधनें [illegible] लेती, कळाचिये मुखी । गर्भवास शेखी न चुकेचि" या तुकोबाच्या म्हणण्याप्रमाणें जीवांच्या त्या धडपडीचा काहीं उपयोग मात्र होत नाहीं, इतकेंच केवळ नव्हे, तर उलट "बुडत्याचा पाय खोलांत" म्हणतात त्या प्रमाणें त्या आपल्या धडपडीमुळें जीव अधिकाधिक खोल पाण्यांत मात्र शिरत असतात. मिळून अशा प्रकारच्या या बंध-मोक्षाच्या कल्पना वस्तुगत्या केवळ अविद्यामूलक पण जीवाला भयंकर ताप देणाऱ्या अशा आहेत. आणि अखिल चराचर विश्वाची जननी जी अविद्या तिचें ह्या कल्पनांना पूर्ण पाठबळ असल्यामुळें त्यांनीं ब्रह्मांडभर कितीहि धिंगाणा घातला तरी त्यांना कोणी अडवूं शकत नाहीं, ही गोष्ट उघड होय. परंतु नाहीं म्हणावयास एक सद्गुरु परमात्म्यापुढें मात्र त्यांचें काहीं चालत नाहीं. कारण सद्गुरूच्या कृपादृष्टीपुढें त्या कल्पनांची पाठिराखी जी अविद्या तिनें जिवंत राहणेंच मुळीं शक्य नसल्यामुळें सद्गुरू-परमात्म्याच्या नेत्र-कोणांतून निघणाऱ्या त्यांच्या कृपादृष्टीचा एखादा किरण जरी जीवावर पडला तरी तेवढ्यानें देखील त्याच्या ठिकाणची अविद्या साफ नाहींशी होते; तिच्या अभावीं तत्सापेक्ष जी विद्या तिलाहि आपला गाशा गुंडाळावा लागतो; आणि अविद्या व विद्या या दोघीहि मावळल्या असतां तन्मूलक जें भवसागरांतलें कल्पनारूपी जल तें आपोआप आटून जाऊन त्याच्या तीराच्या रूपानें निदर्शनास येणाऱ्या बंध-मोक्षाचें नुसतें चिन्ह देखील शिल्लक रहात नाहीं.

एवंच, अविद्या व विद्या आणि तज्जनित बंध व मोक्ष ही वस्तुतः अज्ञानाची संतति असून सद्गुरू हे ब्रह्मवित् व अतएव ब्रह्मरूप म्हणजे ज्ञानरूप असल्यामुळें दिव्यापुढें जसा अंधार टिकूं शकत नाहीं त्याप्रमाणें सद्गुरु परमात्म्यापुढें अज्ञान व तत्कार्यभूत या अविद्यादिकांचा टिकाव लागत नाहीं. आणि ही कार्यकारणशृंखळाच परमात्म्याच्या स्वरूपांत जीवशिवा-

करीत असते, त्या अर्थी या अशा प्रकारच्या आपल्या मूर्तरूपानें तिनें आ[illegible] उद्देश सिद्ध करण्यांत प्रवृत्त होणें स्वाभाविकहि पण आहेच. त्याखेरीज श्रीं निवृत्तिनाथांची स्वरूपभूत निवृत्ति ही काहीं प्रवृत्तिची विरोधी जी निवृ[illegible] ती नव्हे. तर प्रवृत्ति व निवृत्ति या परस्पर साक्षेप अशा दोन्ही का[illegible]णज सारखाच आश्रय देणारी, त्या दोन्ही कार्यांचा सारखाच पाहुणचार क[illegible]चेतश [illegible] निवृत्ति ती होय. आणि कोठे कोठे या [illegible] ओवीच्य[illegible] त्यांच्या भेटीचा[illegible] ' निवृति कंद ' [illegible] असा जो परमात्म[illegible] त्याच्याशीं अनायासें समरस होतां येतें ॥ ४ ॥

बंध-मोक्षादि सर्वकल्पनाशून्य अशा प्रकारची ही, जीवात्मा व परमात्मा यांच्या सामरस्यरूप अवस्था कैवल्य म्हणवते. चेतनाची स्वभावसिद्ध अशी अवस्था हीच होय. आणि अविद्यासंयोगवशात् त्याला प्राप्त होणाऱ्या जीवदशेंत त्याची ज्यासाठीं रात्रं-दिवस सतत सारखी धडपड चाललेली असते त्या सुखाच्या दृष्टीनें पाहिलें असतां त्याची ती जीवदशा व ही कैवल्यदशा या दोन अवस्थांत कवडी-मोहोरेचें अंतर दिसतें, म्हणजे जीवदशेची तुलना जर कवडीशीं केली तर कैवल्यावस्थेला मोहोर नांवाची सुवर्णमुद्रा व म्हणावें लागेल. परंतु सद्गुरु-परमात्म्याकडे जर पाहिलें तर--

> कवल्य कनकाचिया दाना । जो न कडसी थोर साना ।
> द्रष्ट्याचिया दर्शना । पाढावू जो ॥५॥

अ० टी०--(कैवल्य कनकाचिया दाना) त्यांच्या घरीं या कैवल्यरूपी सुवर्णमुद्रांची नित्य खैरात वांटली जात असते, आणि त्यांतल्या त्यांत आणखी विशेष गोष्ट ही कीं अशा प्रकारचें हें सर्वश्रेष्ठ दान करीत असतां (जो न कडसी थोर साना) सद्गुरू हे कधीं लहान-मोठेपणाचा, श्रेष्ठकनिष्ठपणाचा, अर्थात् पात्रापात्रतेचा विचार मनांत आणीत नाहींत. कोणीहि याचक दारावर येवो, तो कधींहि तेथून विन्मुख जात नाहीं. तर ' स्त्रियो-वैश्यास्तथा शूद्रास्तेपि यांति परां गतिम् " अशा प्रकारच्या सढळ हातानें व उदार अंतःकरणानें तेथें हें दान सदासर्वकाल चाललेलें असतें; आणि सद्गुरु-परमात्म्याच्या दारापाशीं हा अशा प्रकारचा सरसकट सर्व मुमुक्षूंची सारखी संभावना होण्याचा देखावा दिसणें स्वाभाविकहि पण आहेच. कारण माहेरीं जन्मादारभ्य अमर्यादपणानें, म्हणजे सर्वांशीं सारखेपणानें, वागणाऱ्या

तेव्हां सद्गुरूंनीं कैवल्यकनकाचें म्हणजे कैवल्योपयोगी असें जें अपरोक्ष-ज्ञान त्याचें दान करतांना पात्रापात्रतेचा मुळींच विचार न करणें हें निर्दोष कसें मानतां येईल? अशी एखादी शंका येथें उपस्थित होण्याजोगी आहे. परंतु तिचें समाधान असें आहे कीं, दानासंबंधानें पात्रापात्रतेच्या विचाराचा सामान्य नियम असो वा ज्ञानदानासंबंनानें तसा कोणताहि विशेष नियम असो, वस्तुगत्या ते सर्व नियम व्यावहारिक असून व्यवहाराशीं संबंध ठेवणाऱ्या परोक्षज्ञानाचें दान करतांना मात्र ते पाळावयाचे असतात. कारण परोक्षज्ञान हें द्वैतभ्रमाचें, म्हणजे देहात्मबुद्धीचें, ठाणें उधळून लावण्यास समर्थ नसल्यामुळें तें ज्ञान आपल्या पराकाष्ठेस पोंचलें तरी देखील देहात्मभावना ही जिवंतच असते; व ती जिवंत असल्यावर, कोणत्याना कोणत्या रीतीनें प्रवृत्ति-निवृत्तिरूपी व्यवहारहि पण चालूच रहावयाचा असतो. म्हणून डांकील्या सोन्याची देवघेव अंगावर येऊं नये याकरितां सोन्याचा नग कोणताहि असला तरी तो अगोदर कसोटीवर घांसून, तावून व सुलाखून पाहिल्यानंतर जसें थैलीचें तोंड सोडावें लागतें, त्याप्रमाणें या परोक्षज्ञानाच्या प्राप्तीनंतर घडणारा व्यवहार सुरळीत चालावा एतदर्थ या ज्ञानाचें दान करतांना याचकाच्या पात्रापात्रतेचें परीक्षण अगोदर करून नंतर दानाचा हात पुढें करणें प्राप्त असतें. नाहींपेक्षां, भ्रमिष्टाच्या, म्हणजे वेड्याच्या, हातीं जसें कोलीत द्यावें, किंबहुना रावणाच्या हातीं जसें आणखी एक पाशुपत अस्त्रहि देऊन ठेवावें, तसें जात्याच विपरीतज्ञानरूप व शिवाय प्रायः रागद्वेषसंयुक्तहि पण असणाऱ्या अशा त्या देहात्मभावनेच्या हातीं हें ज्ञान पडून त्याचा व्यवहारांत भलताच उपयोग होऊं लागतो; व त्यापासून त्यांत वर सांगितलेले सर्व प्रकारचे व तदनुषंगी इतर अनेक दोष उत्पन्न होऊन त्याला सर्वथा अनिष्ट असें वळण लागत असतें. एवंच ज्ञानाच्या योगानें व्यवहारांत जे दोष उत्पन्न होतात व त्यामुळें व्यवहाराची घडी विघडण्याचे जे अनुभव व्यवहारांत येत असतात, त्याचें मूळ याप्रमाणें परोक्षज्ञानाचें दान करतांना पात्रापात्रतेचा विचार न होण्यांत आहे; व अतएव जिज्ञासूच्या अधिकारानुसार ज्ञानाचें दान करीत जाण्याचे जे नियम शास्त्रकारांनीं घालून दिले आहेत त्यांचा संबंध परोक्षज्ञानाशीं मात्र आहे, असें समजलें पाहिजे. सद्गुरु-परमात्म्याकडे ज्या ज्ञानकनकाचें दान होत असतें त्या अपरोक्षज्ञानाच्या दानाला ते नियम लागू करतां येत नाहींत; व त्या दानासंबंधानें तसे कोणतेहि

हे ....अविद्या हे नर्मा करतानां, तेथें सासु-सासरे-नणंदा-जावा, वगैरे ज्ञानेश्वरच पुढें-अधिकारांच्या मंडळीशीं कोणकोणत्या प्रसंगीं कसकसें वागावें आनें न्ठ शिकविण्यासाठीं व मर्यादशीलपणानें वागण्याची तिला सवय लावून देण्यासाठीं, जशी कोणी तरी एखादी तज्ज्ञ बाई तिच्या बरोबर 'पाढावू' म्हणजे शिक्षक किंवा 'पाठांवू' म्हणजे पाठीराखी म्हणून जात असते, तसे सद्गुरु हे अनादिकालापासून सारख्या बहिर्मुखपणानें दृश्याचें दर्शन घेण्यास सवकलेल्या जीवाची ती कैवल्य-विरोधी व अतएव घातुक सवय सोडवून व अंतर्मुखता त्याच्या आंगवळणीं पाडून (द्रष्टयाचिया दर्शना पाढावू जो) त्याला कैवल्योपयोगी असें जें द्रष्टयाचें, म्हणजे परमात्म्याचें दर्शन तें घेण्यास शिकविणारे–त्याला आत्मदर्शनाचा मार्ग दाखवून त्याची परमात्म्याशीं गांठ घालून देणारे–असे त्याचे पाढावू किंवा पाठावू होत. तेव्हां हें आपलें पाठावूपणाचें अंगीकृत कार्य शेवटास नेण्याकरितां म्हणून सद्गुरू-परमात्म्याकडून घडणारें जें कैवल्य–कनकाचें दान तें सर्व मुमुक्षूंच्या पदरीं सारखें पडलेंच पाहिजे. त्यांत पात्रापात्रतेच्या विचाराला मध्यें तोंड घालतां येत नाहीं. अर्थात् सासरची वागणूक नवऱ्या-मुलीच्या आंगवळणी पाडून देणाऱ्या तिच्या पाठीराख्या बाईला जशी मुलीच्या लहान-थोरपणाच्या दृष्टीनें तिच्यांत आवडनिवड करतां येत नाहीं, त्याचप्रमाणें कैवल्य हें मुमुक्षूंच्या आंगीं बाणवून देणारे जे सद्गुरु त्यांनाहि मुमुक्षूंच्या लहानथोरपणाच्या दृष्टीनें त्यांच्यांत आवडनिवड करतां येत नाहीं ॥ ५ ॥

शंका-समाधान.

आतां दान कोणतेंहि असो, तें नेहमीं पात्रापात्रतेचा विचार करूनच करावें, असा शास्त्रकारांनीं सामान्य नियम घालून दिला असून, विशेषतः ज्ञानदानासंबंधानेंहि, तें अधिकाऱ्यालाच द्यावें असे लेख आढळतात. शिवाय अनधिकाऱ्याला दिलेलें हें ज्ञानदान त्याला मुळींच पचूं शकत नसल्यामुळें त्यापासून तें घेणाराचा कांहीं उपयोग होत नाहीं, इतकेंच केवळ नव्हे, तर उलट "इदं च नास्ति परं न लभ्यते" याप्रमाणें व्यवहारहि नाहीं व परमार्थहि नाहीं, अशा प्रकारची तें दान घेणाराची त्रिशंकूसारखी स्थिति होत असते; व त्याच्या ठिकाणीं पाखंड, धर्मलंडता, अकर्मण्यतादि दोष उत्पन्न होऊन त्यापासून व्यवहाराची घडी विघडत असते, असा अनुभवहि पण आहेच.

तेव्हां सद्गुरूंनीं कैवल्यकनकाचें म्हणजे कैवल्योपयोगी असें जें अपरोक्ष-ज्ञान त्याचें दान करतांना पात्रापात्रतेचा मुळींच विचार न करणें हें निर्दोष कसें मानतां येईल ? अशी एखादी शंका येथें उपस्थित होण्याजोगी आहे. परंतु तिचें समाधान असें आहे कीं, दानासंबंधानें पात्रापात्रतेच्या विचाराचा सामान्य नियम असो वा ज्ञानदानासंबंधानें तसा कोणताहि विशेष नियम असो, वस्तुगत्या ते सर्व नियम व्यावहारिक असून व्यवहाराशीं संबंध ठेवणाऱ्या परोक्षज्ञानाचें दान करतांना मात्र ते पाळावयाचे असतात. कारण परोक्षज्ञान हें द्वैतभ्रमाचें, म्हणजे देहात्मबुद्धीचें, ठाणें उधळून लावण्यास समर्थ नसल्यामुळें तें ज्ञान आपल्या पराकाष्ठेस पोंचलें तरी देखील देहात्मभावना ही जिवंतच असते; व ती जिवंत असल्यावर, कोणत्याना कोणत्या रीतीनें प्रवृत्ति-निवृत्तिरूपी व्यवहारहि पण चालूच रहावयाचा असतो. म्हणून डांकील्या सोन्याची देवघेव आंगावर येऊं नये याकरितां सोन्याचा नग कोणताहि असला तरी तो अगोदर कसोटीवर घांसून, तावून व सुलाखून पाहिल्यानंतर जसें थैलीचें तोंड सोडावें लागतें, त्याप्रमाणें या परोक्षज्ञानाच्या प्राप्तीनंतर घडणारा व्यवहार सुरळीत चालावा एतदर्थ या ज्ञानाचें दान करतांना याचकाच्या पात्रापात्रतेचें परीक्षण अगोदर करून नंतर दानाचा हात पुढें करणें प्राप्त असतें. नाहींपेक्षां, भ्रमिष्टाच्या, म्हणजे वेड्याच्या, हातीं जसें कोलीत द्यावें, किंबहुना रावणाच्या हातीं जसें आणखी एक पाशुपत अस्त्रहि देऊन ठेवावें, तसें जालाच विपरीतज्ञानरूप व शिवाय प्रायः रागद्वेषसंयुक्तहि पण असणाऱ्या अशा त्या देहात्मभावनेच्या हातीं हें ज्ञान पडून त्याचा व्यवहारांत भलताच उपयोग होऊं लागतो; व त्यापासून त्यांत वर सांगितलेले सर्व प्रकारचे व तदनुषंगी इतर अनेक दोष उत्पन्न होऊन त्याला सर्वथा अनिष्ट असें वळण लागत असतें. एवंच ज्ञानाच्या योगानें व्यवहारांत जे दोष उत्पन्न होतात व त्यामुळें व्यवहाराची घडी बिघडण्याचे जे अनुभव व्यवहारांत येत असतात, त्याचें मूळ याप्रमाणें परोक्षज्ञानाचें दान करतांना पात्रापात्रतेचा विचार न होण्यांत आहे; व अतएव जिज्ञासूच्या अधिकारानुसार ज्ञानाचें दान करीत जाण्याचे जे नियम शास्त्रकारांनीं घालून दिले आहेत त्यांचा संबंध परोक्षज्ञानाशीं मात्र आहे, असें समजलें पाहिजे. सद्गुरु-परमात्म्याकडे ज्या ज्ञानकनकाचें दान होत असतें त्या अपरोक्षज्ञानाच्या दानाला ते नियम लागू करतां येत नाहींत; व त्या दानासंबंधानें तसे कोणतेहि

हे ....अविद्या हे ·णा करतांना, तेथें सासु-सासरे-नंणदा-जावा, वगैरे ठिानेश्वरच पुरे-ाधिकारांच्या मंडळीशीं कोणकोणत्या प्रसंगीं कसकसें वागावें आनें ·· शिकविण्यासाठीं व मर्यादशीलपणानें वागण्याची तिला सवय लावून देण्यासाठीं, जशी कोणी तरी एखादी तज्ञ बाई तिच्या बरोबर 'पाढावू' म्हणजे शिक्षक किंवा 'पाठांवू' म्हणजे पाठीराखी म्हणून जात असते, तसे सद्गुरु हे अनादिकालापासून सारख्या बहिर्मुखपणानें दृश्याचें दर्शन घेण्यास सवकलेल्या जीवाची ती कैवल्य-विरोधी व अतएव घातुक सवय सोडवून व अंतर्मुखता त्याच्या आंगवळणीं पाडून (द्रष्टयाचिया दर्शना पाढावू जो) त्याला कैवल्योपयोगी असें जें द्रष्टयाचें, म्हणजे परमात्म्याचें दर्शन तें घेण्यास शिकविणारे—त्याला आत्मदर्शनाचा मार्ग दाखवून त्याची परमात्म्याशीं गांठ घालून देणारे—असे त्याचे पाढावू किंवा पाठावू होत. तेव्हां हें आपलें पाठावूपणाचें अंगीकृत कार्य शेवटास नेण्याकरितां म्हणून सद्गुरू-परमात्म्याकडून घडणारें जें कैवल्य—कनकाचें दान तें सर्व मुमुक्षूंच्या पदरीं सारखें पडलेंच पाहिजे. त्यांत पात्रापात्रतेच्या विचाराला मध्यें तोंड घालतां येत नाहीं. अर्थात् सासरची वागणूक नवऱ्या-मुलीच्या आंगवळणी पाडून देणाऱ्या तिच्या पाठीराख्या बाईला जशी मुलीच्या लहान-थोरपणाच्या दृष्टीनें तिच्यांत आवडनिवड करतां येत नाहीं, त्याचप्रमाणें कैवल्य हें मुमुक्षूंच्या आंगीं बाणवून देणारे जे सद्गुरु त्यांनाहि मुमुक्षूंच्या लहानथोरपणाच्या दृष्टीनें त्यांच्यांत आवडनिवड करतां येत नाहीं ॥ ९ ॥

शंका-समाधान.

आतां दान कोणतेंहि असो, तें नेहमीं पात्रापात्रतेचा विचार करूनच करावें, असा शास्त्रकारांनीं सामान्य नियम घालून दिला असून, विशेषतः ज्ञानदानासंबंधानेंहि, तें अधिकाऱ्यालाच द्यावें असे लेख आढळतात. शिवाय अनधिकाऱ्याला दिलेलें हें ज्ञानदान त्याला मुळींच पचूं शकत नसल्यामुळें त्यापासून तें घेणाराचा काहीं उपयोग होत नाहीं, इतकेंच केवळ नव्हे, तर उलट "इदं च नास्ति परं न लभ्यते" याप्रमाणें व्यवहारहि नाहीं व परमार्थहि नाहीं, अशा प्रकारची तें दान घेणाराची त्रिशंकूसारखी स्थिति होत असते; व त्याच्या ठिकाणीं पाखंड, धर्मलंडता, अकर्मण्यतादि दोष उत्पन्न होऊन त्यापासून व्यवहाराची घडी बिघडत असते, असा अनुभवहि पण आहेच.

अ० टी०—(सामर्थ्याचेनि बिकें) जीवाला ज्ञानोपदेश करून तद्द्वारा त्याला ज्ञानमात्र असें जें त्याचें निजरूप त्याची प्राप्ति करून देण्याच्या बाबतींत सद्गुरूचें सामर्थ्य सर्वांआगळें असें आहे. कोणीहि त्यांच्या सामर्थ्याची बरोबरी करूं शकत नाहीं. अधिक काय, पण " पूर्वेषामपि गुरुः" या पातंजलोक्ति (योगसूत्र १।२६) प्रमाणें आपणां सर्वांचे आदिगुरू जे भगवान् हिरण्यगर्भ, म्हणजे ब्रम्हदेव, त्यांच्या गुरुस्थानीं असणाऱ्या (जो शिवाचेंहि गुरुत्व जिंके) शिवाचें म्हणजे ईश्वराचें, गुरुत्वहि सद्गुरूंनी आपल्या गुरुत्वाच्या प्रभावानें जिंकलें आहे, असें म्हटलें तरी चालेल. कारण "गुरुः साक्षात् परब्रम्ह" याप्रमाणें सद्गुरू हे साक्षात् ब्रम्हरूप असल्यामुळें शबलब्रह्मरूप जो ईश्वर व त्याचे ब्रम्हा, विष्णु, महेश, हे तिन्हि भाव सद्गुरूच्या खालच्या कोटींतले ठरतात. अथवा जीव व शिव हे दोन भाव परस्परसापेक्ष असल्यामुळें जीवत्व असेल तरच शिवत्वहि असावयाचें. एऱ्हवीं शिवनामक वस्तु कोणी असूंच शकत नाहीं. अर्थात् जीवत्व गेलें कीं त्याबरोबर शिवत्वहि जाणारच. तें एकटें काहीं शिल्लक राहूं शकत नाहीं. आणि सद्गुरू हे आपल्या गुरुत्वाच्या महिम्यानें जीवाचें जीवत्व घालविणारे व अतएव तत्सापेक्ष जें शिवाचें शिवत्व तेंहि नाहींसें करणारे होत. तेव्हां सद्गुरूच्या या अशा प्रकारच्या लोकोत्तर सामर्थ्यापुढें शिवाच्या सामर्थ्याची किंमतच काय? आणि जेथे शिवाचें शिवत्व शिल्लक राहण्याचीहि मारामार आहे, तेथे त्यांचें गुरुत्व तरी कसें शिल्लक राहणार ? अर्थात् शक्यच नाहीं. म्हणून सद्गुरूच्या गुरुत्वाशीं सामना झाल्यावर शिवाच्या गुरुत्वाचा पराजय हा झालाच पाहिजे.

आणि वास्तविक प्रकार ज्या अर्थी हा असा आहे त्या अर्थी (आत्मा आत्मसुख देखे आरिसा जिये) सद्गुरुचरण हेच जीवानें सुखमात्र असें आपलें आत्मरूप पाहाण्याचे आदर्श होत. अर्थात् आरसा हा जसा आपल्यास कधींच न दिसणारें आपलें मुख हें प्रत्यक्ष आपल्यापुढें उभें करून आपल्यास दाखवून देत असतो, तसे सद्गुरुचरण हे " एषसर्वेषु भूतेषु गुढोत्मा न प्रकाशते " या कठश्रुतीप्रमाणें, सर्वांभूतीं गुप्तरूपानें असणारें व अतएव कधींहि दृष्टोत्पत्तीस न येणारें असें जें निजात्मरूप, त्याला आपल्या अंतःचक्षूपुढें उभें करून आपल्यास तें करतलामलकवत् स्पष्ट दाखवीत असतात. सद्गुरु-परमात्म्यानें कृपा केल्यावर जीवाला आत्मसुखाचा लाभ

नियम अस्तित्वांत येण्याचें कांहीं प्रयोजनहि पण नाहीं. कारण हें अपरोक्षज्ञान म्हणजे " जेणें अंतःकरण बोधलें संकल्पा नये " अशा प्रकारचें ज्ञान होय. त्याचा उदय झाला कीं मग मानवी अंतःकरण हें सर्वथा संकल्प-विकल्प-शून्य होत असल्यामुळें तेथें द्वैतभ्रम, देहात्मबुद्धि, व तन्मूलक पाखंड-धर्मलंठतादिकांपैकीं कांहीं शिल्लक राहूं शकत नाहीं व त्यांच्या अभावीं तेथें प्रवृत्ति-निवृत्तिसारख्या व्यवहारालाहि थारा मिळूं शकत नाहीं. नुस्ती इंद्रियांची चळवळ कदाचित् असूं शकेल; पण तो कांहीं व्यवहार नव्हे, त्याला व्यवहार म्हणतां येत नाहीं. आणि जेथें व्यवहारच नाहीं तेथें दोष कोणते व ते कशांत उत्पन्न होणार? व त्यापासून कशाची घडी बिघडणार? आणि कसलाहि बिघाड नसल्यावर मग तेथें उगीच पात्रापात्रतेचा विचार तरी हवा कशाला? अर्थात् जरूर नाहीं.

तात्पर्य असें आहे कीं घरांतला अंधार नाहींसा करण्यासाठीं एकीकडून समई, एकीकडून वात, एकीकडून तेल व एकीकडून अग्नि, अशा चहूंकडून चार वस्तु मिळवून त्यांच्या साह्यानें ज्याला घरांत दिवा लावावयाचा असेल त्यानें तो अगोदर देवापुढें लावावयाचा कीं परसांत लावावयाचा, या गोष्टीचा विचार खुशाल करावा; व तो त्यानें अवश्यमेव केला पाहिजे. नाहींपेक्षां व्यवहारांत बरें दिसणार नाहीं. पण प्रकाशस्वभाव जो सूर्य त्याला तूं अगोदर देवघरावर उजेड पाड व नंतर घरांतला इतर भाग प्रकाशित करून शेवटीं तुझ्या त्या उजेडाला परसाकडे जाऊं दे हें कोणी कसें सांगावयाचें? व कोणीं सांगितलें तरी त्यानें हें दिव्याकडून प्रकाश मिळविणारांच्या घरचे नियम कसे पाळावयाचे? अर्थात् त्यांपैकीं कांहींच शक्य नाहीं. असो तर सारांश जिकडे जावयाचें तिकडे प्रकाश पाडीतच जावयाचें हा जसा सूर्यनारायणाचा स्वभाव आहे, तसाच सदासर्वकाळ अपरोक्षज्ञानाचा नंदादीप प्रज्वलित ठेवून तद्द्वारा अज्ञानांधकाराचा समूळ उच्छेद करणें हा सद्गुरूचा स्वभाव असल्यामुळें, त्यांच्याकडून घडणाऱ्या ज्ञानकनकाच्या दानाला पात्रापात्रतेच्या विचाराचे व्यावहारिक नियम लागू करतां येत नाहींत, व त्यांच्या घरीं ते पाळलेहि पण जाऊं शकत नाहींत ॥ ५ ॥

सामर्थ्याचेनिविकें । जो शिवाचेंही गुरुत्व जिंके ।
आत्मा आत्मसुख देखे । आरिसा जिये ॥ ६ ॥

अ० टी०—(सामर्थ्याचेनि बिकें) जीवाला ज्ञानोपदेश करून तद्वारा त्याला ज्ञानमात्र असें जें त्याचें निजरूप त्याची प्राप्ति करून देण्याच्या बाबतींत सद्गुरूचें सामर्थ्य सर्वांआगळें असें आहे. कोणीहि त्यांच्या सामर्थ्याची बरोबरी करूं शकत नाहीं. अधिक काय, पण " पूर्वेषामपि गुरुः" या पातंजलोक्ति (योगसूत्र १।२६) प्रमाणें आपणां सर्वांचे आदिगुरू जे भगवान् हिरण्यगर्भ, म्हणजे ब्रम्हदेव, त्यांच्या गुरुस्थानीं असणाऱ्या (जो शिवाचेंहि गुरुत्व जिंके) शिवाचें म्हणजे ईश्वराचें, गुरुत्वहि सद्गुरूंनी आपल्या गुरुत्वाच्या प्रभावानें जिंकलें आहे, असें म्हटलें तरी चालेल. कारण "गुरुः साक्षात् परब्रम्ह" याप्रमाणें सद्गुरू हे साक्षात् ब्रम्हरूप असल्यामुळें शबलब्रह्मरूप जो ईश्वर व त्याचे ब्रम्हा, विष्णु, महेश, हे तिन्हि भाव सद्गुरूच्या खालच्या कोटींतले ठरतात. अथवा जीव व शिव हे दोन भाव परस्परसापेक्ष असल्यामुळें जीवत्व असेल तरच शिवत्वहि असावयाचें. एऱ्हीं शिवनामक वस्तु कोणी असूंच शकत नाहीं. अर्थात् जीवत्व गेलें कीं त्याबरोबर शिवत्वहि जाणारच. तें एकटें काहीं शिल्लक राहूं शकत नाहीं. आणि सद्गुरू हे आपल्या गुरुत्वाच्या महिम्यानें जीवाचें जीवत्व घालविणारे व अतएव तत्सापेक्ष जें शिवाचें शिवत्व तेंहि नाहींसें करणारे होत. तेव्हां सद्गुरूच्या या अशा प्रकारच्या लोकोत्तर सामर्थ्यापुढें शिवाच्या सामर्थ्याची किंमतच काय? आणि जेथे शिवाचें शिवत्व शिल्लक राहण्याचीहि मारामार आहे, तेथे त्यांचें गुरुत्व तरी कसें शिल्लक राहणार? अर्थात् शक्यच नाहीं. म्हणून सद्गुरूच्या गुरुत्वाशीं सामना झाल्यावर शिवाच्या गुरुत्वाचा पराजय हा झालाच पाहिजे.

आणि वास्तविक प्रकार ज्या अर्थी हा असा आहे त्या अर्थी (आत्मा आत्मसुख देखे आरिसा जिये) सद्गुरुचरण हेच जीवानें सुखमात्र असें आपलें आत्मरूप पाहाण्याचे आदर्श होत. अर्थात् आरसा हा जसा आपल्यास कधींच न दिसणारें आपलें मुख हें प्रत्यक्ष आपल्यापुढें उभें करून आपल्यास दाखवून देत असतो, तसे सद्गुरुचरण हे " एपसर्वेषु भूतेषु गुढोत्मा न प्रकाशते " या कठश्रुतीप्रमाणें, सर्वांभूतीं गुप्तरूपानें असणारें व अतएव कधींहि दृष्टोत्पत्तीस न येणारें असें जें निजात्मरूप, त्याला आपल्या अंतःश्चक्षूपुढें उभें करून आपल्यास तें करतलामलकवत् स्पष्ट दाखवीत असतात. सद्गुरू-परमात्म्यानें कृपा केल्यावर जीवाला आत्मसुखाचा लाभ

होण्यास क्षणाचाहि विलंब लागत नाहीं. भागवतकार भगवान् बादरायण म्हणतात कीं "अथापि संवदिष्यामो भवान्येतेन साधुना । अयं हि परमो लाभो नृणां साधुसमागमः," आणि याप्रमाणें साधुसमागमाला, म्हणजे सद्गुरुचरणाचा नुसता समागम होण्यालाच, व्यासांनीं परमलाभ कां म्हटलें ? तर "सा काष्ठा सा परागतिः" याप्रमाणें ज्ञानाची पराकाष्ठा व जीवाची परमगति अशी जी आत्मप्राप्ति ती त्या समागमाची अविनाभावी असते, सावलीसारखी नेहमीं त्याच्याबरोबर राहात असते। अर्थात् सद्गुरूचा समागम झाल्यावर आत्मप्राप्तीसाठीं आणखी उमेदवारी करावी लागत नाहीं, तर जो क्षण सद्गुरुसमागमाचा तोच क्षण आत्मप्राप्तीचा असतो, म्हणून. असो तर सारांश, आत्मसुखाचा अनुभव घडण्यास आरशासारखें सद्यःफलदायी असें जर एखादें साधन असेल तर तें सद्गुरुचरणाचा समागम हें एकच होय. ॥ ६ ॥

बोधचंद्राचिया कळा । विखुरलिया ये कवळा ।
कृपा पुनिव लिळा । करी जयाची ॥ ७ ॥

अ० टी०—(बोधचंद्राचिया कळा विखुरलिया) शुक्ल—कृष्ण पक्षांतील निरनिराळ्या तिथिपरत्वें चंद्र-बिंबाच्या; प्रकाशितपणांत जो न्यूनाधिक भाव प्रतीत होत असतो, त्यावरून चंद्रबिंबाचे किंवा त्याच्या प्रकाशण्याचे सोळा विभाग कल्पिले गेले आहेत; व त्या विभागांना चंद्राच्या कला म्हणतात. या चंद्रकला जशा अनेक तिथींत विभागल्या गेल्या आहेत, म्हणजे त्या जशा अनेक तिथ्यांच्या वाटणीस न्यूनाधिक आल्या आहेत, तशाच आपल्या स्वरूपरूपभूत बोधरूपी म्हणजे ज्ञानरूपी चंद्राच्या वृत्तिज्ञानरूपी कळाहि शब्द-स्पर्श-रूप-रस-गंध-संज्ञित अनेक विषयांत, किंवा चौसष्ट कला म्हणून ग्रंथांतरीं प्रसिद्ध असलेल्या गायन-वादन-नृत्य-चित्रलेखन-वक्तृत्व-शिल्पादि कौशल्याच्या अनेक प्रकारांत, नेहमीं विभागलेल्या असतात. हे ज्ञानाचे वृत्तिरूपी विभाग किंवा अनेक विषयाकारतेनें निदर्शनास येणारा त्याचा प्रचंड विस्तार, म्हणजे वस्तुगत्या भोगहेतुक वासनांच्या संयोगामुळें, किंवा हवें तर विषयसंयोगामुळें म्हणा, आपल्या स्वरूपभूत ज्ञानाला प्राप्त होणारी त्याची आगंतुक, अस्वाभाविक किंवा कृत्रिम, अशी एक अवस्था विशेष होय. ती कांहीं त्याची स्वभावसिद्ध

अवस्था नव्हे. तेव्हां जीवाला आपल्या या अस्वाभाविक स्थितीचें कौतुक जरी वाटत असलें तरी तें कांहीं कालपर्यंतच वाटणार. सदा सर्वकाल कांहीं ही अवस्था त्याच्या कौतुकास्पद राहूं शकत नाहीं. तर ती आपल्या कृत्रिमपणामुळेंच जीवाला कधीं तरी कंटाळवाणी होत असते. कारण तो सृष्टिनियम होय. आणि त्याप्रमाणें आपल्या नित्य व्यवहारांत देखील असा अनुभव प्रायः सर्वत्र येत असतो कीं ज्ञानाची ही अनेकविषयाकारता जितकी व जशी बाल्यावस्थेंत कौतुकास्पद होते, तशी व तितकी ती तरुणपणीं होत नाहीं, व उत्तरोत्तर तिचें कौतुक कमी कमी होत जाऊन शेवटीं वृद्धापकालीं तर ती बहुतेक नकोशीहि होत असते.

परंतु अनादिकालापासून अनेक जन्मांच्या सतत अभ्यासानें दृढमूल झालेली ही ज्ञानकलांची विभागणी नकोशी झाली तरी नाहींशी कशी होणार ? म्हणजे आब्रह्मस्तंबपर्यंत इतस्ततः विखुरलेल्या म्हणजे पसरलेल्या या ज्ञानकला (ये कवळा) कवळण्यांत कशा येणार ? म्हणजे त्या कवळल्या कशा जाणार ? कशा एकवटणार ? अर्थात् भिन्न भिन्न वृत्तिज्ञानें एकवटून एकरूपानें आपलें स्वरूपभूत ज्ञान स्वरूपावस्थित कसें होणार ?

ज्ञानेश्वर म्हणतात कीं (कृपा पुनिव लिळा करी जयाची) सद्गुरूच्या कृपारूपी पौर्णिमेचा जर उदय झाला तर मग त्याची काळजी नको. कारण ती तें कार्य सहज लीलेनें साधून देत असते. अर्थात् अनेक तिथींत विभागलेल्या चंद्राच्या कलांचा चढउतार पौर्णिमेच्या दिवशीं कुंठित होऊन त्या सर्वकला जशा त्या दिवशीं सायंकाळीं आपोआप एकवटून एकरूप होतात, त्याप्रमाणें मुमुक्षूंच्या सुदैवानें सद्गुरूच्या कृपारूपी पौर्णिमेचा जर योग आला तर त्याच्या अनेकविषयाकारतेनें इतःस्ततः पसरलेल्या सर्व ज्ञानकला अनायासें एकवटून एकरूपानें प्रकाशूं लागतात. आचार्यांचें म्हणणेंहि असेंच आहे कीं " श्रवणं मननं ध्यानं कुर्वंतु समाधिधारणे अपि च । शृणु मामक सिद्धान्तं सद्गुरुकरुणाकटाक्ष लेश इति. "

तात्पर्य असें आहे कीं ज्ञानाला स्थिर, शान्त, निवांत, करण्याचें श्रवण-मननादि कोणतेहि उपाय करा, ते सर्व स्वतःच आवरण-विक्षेपरूप असल्यामुळें ज्ञानाला आवरण-विक्षेपशून्य करण्यास ते कदापि समर्थ होऊं शकत नाहींत. तर स्वतः आवरण-विक्षेपशून्य असे जे सद्गुरू त्यांच्याकडून मात्र तें कार्य घडणें शक्य असतें. इतरांकडून तें घडणें शक्यच नाहीं. कारण

साध्याहून भिन्नरूप असें कोणतेंहि साधन त्याची सिद्धि करण्यास कसें समर्थ होणार ? " याकारणें श्रीगुरुनाथ। जंव मस्तकीं न ठेवी हात। निवृत्तिदास असें विनवीत । तव निवांत केवी होय ?" अर्थात् शक्यच नाहीं ॥ ७ ॥

जो भेटलियाचि सवें । पुरती उपायाची धावे ।
प्रवृत्ति गंगा थिरावे । सागरीं जिये ॥ ८ ॥

अ० टी०—(जो भेटलियाचि सवे) जीव हा स्वभावतः सुखाभिलाषी असल्यामुळें ऐहिक, पारलौकिक व पारमार्थिक, सुखाच्या इच्छेनें प्रेरित होऊन त्या त्या सुखाच्या प्राप्तीसाठीं, प्रवृत्ति-निवृत्तिसारख्या अनेकविध प्रयत्नांच्या रूपानें त्याची सारखी धांवपळ चाललेली असते; व ती प्रत्येक जन्मांत, प्रत्येक योनींत, जन्मादारभ्य मरणपर्यंत, कोणत्याना कोणत्या रूपानें सतत सारखी चाललेली असते. अनेक कल्प व महाकल्प आले व गेले तरी तो आपला सुखाच्या मागें धांवतच असतो. कधीं क्षणभर देखील त्याची ही धांवाधांव काहीं थांबत नाहीं, व त्याच्या स्वभावामुळें ती थांबूं शकतहि पण नाहीं. कशी थांबावी ? सुखाभिलाषा ही ज्या अर्थी त्याच्या स्वभावांत खिळून बसलेली असते त्या अर्थी, यथार्थतः ज्याला सुख म्हणतां येतें तें जोंपर्यंत त्याच्या पदरीं पडत नाहीं तोंपर्यंत, त्याला स्वस्थ बसतां येणें शक्यच नाहीं, ही गोष्ट उघड होय. आणि तसा सुयोग कधीं घडून येतो ? म्हणाल तर, सुखप्राप्तीच्या उपायरूपी वनाचे मूर्तिमंत वसंत असे जे सद्गुरू त्यांच्या भेटीचा व त्यांच्या सान्निध्याचा लाभ जेव्हां जीवाला त्याच्या सुदैवानें होतो, तेव्हां. कारण " आचार्यालब्धबोधा अपि विधिवशतः सन्निधौ संस्थितानाम् । त्रेधा पापं च तापं सकरुणहृदया स्वोक्तिभिः क्षालयंति " याप्रमाणें जीवाला सुखप्राप्ति होण्याच्या आड येणारीं जीं त्याचीं कायिक-वाचिक-मानसिक अशीं त्रिविध पापें व तत्फलभूत आधिभौतिक-आधिदैविक-आध्यात्मिक हे त्रिविधताप ते सद्गुरूच्या सान्निध्यांत करुणार्द्र अशा त्यांच्या हृदयांतून सतत वाहणाऱ्या स्वैर कथारूपी गंगेच्या जटानें साफ धुतले जातात; व ते नाहींसे झाले असतां जीव हा दुःखसंपर्करहित व अतएव यथार्थ असें जें सुख, तद्रूप होऊन (पुरती उपायाची धावे)

त्याच्या एकंदर सुखप्राप्तिविषयक उपायांची धांव आपोआपच आपल्या पूर्णावस्थेस पोंचत असते.

एवंच (प्रवृत्ति गंगा थिरावे सागरी जिये) " आपूर्यमाणमचलंप्रतिष्ठं समुद्रमापः प्रविशंति यद्वत् । तद्वत्कामा यं प्रविशंति सर्वे........ " या गीता (२-७०) वचनाप्रमाणें गंगादि महानद्या महासागराला भेटल्या असतां त्यांचे प्रवाह जसे आपोआप स्थिरावतात व इतस्ततः वाहाणारे ते सर्व जलौघ जसे महासागररूप होऊन त्याच्यासारखे अचलप्रतिष्ठ होत असतात, तद्वत् ऐहिक व पारमार्थिक विचारांत व प्रवृत्ति-निवृत्तिरूपी प्रयत्न विशेषांत स्वाभाविक रीत्या प्रवृत्त होणारा जो जीव त्याच्या त्या प्रवृत्तिरूपी गंगेचा नेहमीं इतस्ततः वाहणारा ओघ हा पूर्णकाम, आप्तकाम व अतएव अचलप्रतिष्ठ, अशा सद्गुरूरूपी महासागराला भेटला असतां आपोआप स्थिरावतो; व जीव हा त्या सद्गुरूच्या समागमांत "गंगेसी मिळतां गंगाजळ" या न्यायानें स्वतः पूर्णकाम होऊन अचलप्रतिष्ठ होत असतो. ॥ ८ ॥

स्पष्टीकरण.

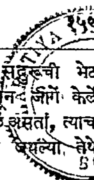
पूर्णकाम अशा सिद्ध पुरुषांच्या अंतःकरणाची ही अचलावस्था यद्यपि प्रवृत्तिशून्य असते, तथापि ती दगडासारखी निर्व्यापार असते असें मात्र समजावयाचें नाहीं. कारण त्यांच्या हातूनहि अनेक प्रकारचे उद्योग हे चालूच असतात. किंबहुना तदितर पुरुष हे आठ प्रहरांतून कांहीं काल झोंपेंत तरी घालवितात, पण सिद्धपुरुष हे सदासर्वकाल कार्यरत असलेले दृष्टोत्पत्तीस येत असतात. परंतु कसल्याहि प्राप्ति-निवृत्तीच्या इच्छेचा त्यांच्या ठिकाणीं सर्वथा अभाव असल्यामुळें त्यांच्या त्या कार्यप्रवणतेचें मूळ तशा कोणत्याहि इच्छेंत नसतें. तर केवळ स्व-परप्रारब्धवशात् किंवा ईश्वरेच्छेनुसार त्यांच्याकडून अनेक प्रकारचे उद्योग घडत असतात. म्हणून त्यांच्या त्या कार्यप्रवणतेला प्रवृत्ति म्हणतां येत नाहीं. तर गोपालतापिनीनामक उपनिषदांत सांगितल्याप्रमाणें भगवान् श्रीकृष्ण जसे सर्व भोग भोगून पुनः अभोक्ते किंवा महर्षी दुर्वास जसे सदैव भुकेनें खवखवलेले असून पुनः नित्यतृप्त असत, तद्वत् हे सिद्ध पुरुष सर्व कांहीं करून, सदैव कार्यरत राहून, पुनः अकर्ते, कांहीं न करणारे व अतएव अचल, प्रवृत्तिशून्य होत ॥ ८ ॥

शिवाय सद्गुरू-परमात्म्याची भेट झाली असतां जीव नुस्ता प्रवृत्तिशून्यच होतो असें नव्हे तर–

जयाचेनि अनवसरे । द्रष्टा के दृश्याचें मोहिरे ।
जो भेटत खेव सरे । बहुरूपचि हें ॥ ९ ॥

अ० टी०—[जयाचेनि अनवसरे] दुर्दैवानें जोंपर्यंत सद्गुरूचरणाचें दर्शन घडण्याचा अनवसर असतो, म्हणजे अवसर अर्थात् समय प्राप्त होत नाहीं, तोंपर्यंत जीवाच्या प्रवृत्तीस हेतुभूत होणाऱ्या [दृश्याचें मोहिरे] दृश्यविषयक भ्रामक ज्ञानाचा जो [द्रष्टा के] जीवाच्या ठिकाणीं अंगीकार होत असतो तोहि–म्हणजे दृष्ट-श्रुत-मनोवेद्य असे एकंदर सृष्ट पदार्थ मात्र हे आपल्याहून भिन्न असून तेच आपल्या सुखदुःखास कारणीभूत होत असतात अशी जी दृश्यासंबंधानें जीवाची भ्रामक, द्वैतभ्रममूलक, समजूत होत असते तीहि–सद्गुरू भेटल्यानंतर कांहीं जीवाच्या ठिकाणीं पुनः उपस्थित होत नाहीं, व होऊं शकत नाहीं. कारण [जो भेटत खेव सरे बहुरूपचि हें] गुरुचरणाच्या भेटीचा योग जुळून आला असतां तात्काळ, म्हणजे त्यांची भेट होतां क्षणींच, जसें प्रभंजनाच्या आगमनाबरोबर मेघावडंबर वितळून जात असतें, तसें अनेकाकार दृश्य, म्हणजे त्याचा दृश्यपणा किंवा अनेकाकारता, बहुविधता, साफ मावळून जाते; व "तुका म्हणे जें जें भेटें तें तें वाटें मी ऐसा" याप्रमाणें एकंदर दृश्यजात हें वस्तुगत्या आपणच आहोंत, आपल्याहून भिन्न असा दृश्य म्हणून कोणी पदार्थ अस्तित्वांत नाहीं, असा जीवाच्या अंतःकरणाचा निश्चय होत असतो.

अथवा, स्वप्नांत जसे आपले आपणच वाघाचें स्वरूप धारण करून आपल्यास खावयास धांवतों व आपणच त्याच्या भयानें लटलटा कांपतहि असतों, तद्वत् (जयाचेनि अनवसरे) सद्गुरूच्या उपदेशामृताचें प्राशन करण्यास पूर्वसंचितानें अवकाश न दिल्या कारणानें (द्रष्टा के दृश्याचे मोहिरे) स्वस्वरूपाला विसरून द्रष्टृभावास प्राप्त झालेला जीव हा आपल्या दर्शनवृत्तीच्या पुढच्या टोंकानें आपणच अनेकाकारा दृश्याचेंहि स्वरूप धारण करतो व तें आपल्याहून भिन्न आहे अशा भ्रमांत पडत असतो. आणि आपल्यास कोणी हलवून जागें केलें असतां जसें स्वप्नांतल्या वाघोबाचें दृश्य व त्याच्या भयानें कंपायमान होणारा स्वप्नाचा द्रष्टा हे दोघेहि तात्काळ नाहींसे



होत असतात, तद्वत् (जो भेटत खेव सरे बहुरूपचि हें) सद्गुरूची भेट होऊन त्यांनीं जीवाला आपल्या उपदेशरूपी हातानें हालवून जागें केलें असतां, म्हणजे त्याला आपल्या यथार्थ स्वरूपाचें स्मरण दिलें असतां, त्याच क्षणीं जीवाचें तें द्वैतभ्रममूलक द्रष्टा व दृश्यरूपी बहुरूपत्व जेथल्या तेथे मावळून जात असतें ॥ ९ ॥

किंबहुना, श्रीसूर्यनारायणांनीं क्षितिजाला स्पर्श केल्याबरोबर पृथ्वीवर दिवस उगवून त्याच्या प्रकाशानें रात्रींचा अंधार जसा चहूं दिशास फांकून नाहींसा होतो तद्वत्—

अविद्येचें काळवखें । कीं स्वबोध सुदिनें फांके ।
सिवतले प्रसादार्कें । जयाचेनि ॥ १० ॥

अ० टी०—(जयाचेनि प्रसादार्कें सिवतले) सद्गुरूच्या प्रसादरूपी, त्यांच्या अनुग्रहरूपी, सूर्यानें मानवी अंतःकरणरूपी क्षितिजाला स्पर्श केल्याबरोबर (कीं स्वबोध सुदिनें अविद्येचें काळवखें फांके) स्वस्वरूपाच्या स्मरणरूपी, स्वस्वरूपावबोधरूपी, सुदिन उगवून जीवाच्या हृदय-प्रदेशांत त्याचा जो लख्ख प्रकाश पडतो त्याच्या योगानें दृश्याच्या बहुविधतेचें भान होण्यास व जीवाच्या अनेकविध प्रवृत्तीस कारणीभूत असलेला स्वस्वरूपाच्या विस्मरणरूपी अज्ञानांधकार हाच मुळीं चहूंकडे फांकून जात असतो. तेव्हां या अज्ञानांधकाराच्या केवळ कार्यरूपानें निदर्शनास येणारी जी दृश्याची बहुविधता व तन्मूलक जीवाची प्रवृत्ति-निवृत्तिरूपी चळवळ ही सद्गुरु-समागमांत जेथल्या तेथे मावळून गेल्यास आश्चर्य कसलें ? ॥ १० ॥

स्पष्टीकरण.

तात्पर्य असें आहे कीं अज्ञान किंवा अविद्या, तिच्यापासून उत्पन्न होणारी अनेकाकारा सृष्टि व त्यांतील प्रवृत्ति-निवृत्तिरूपी व्यवहार, ही वस्तुगत्या " रूप नाहीं तेथें ठेवियलें नाम, वायाचि कां भ्रम वाढविला " किंवा " घट मठ झाले आकाशाचे पोटीं, वचनोचि तुटी तेथेंचि ते " अशा प्रकारची परमात्म्याच्या स्वरूपभूत ज्ञानाच्या अधिष्ठानावर उत्पन्न होणारी नुसती कल्पना मात्र असून " डाकाच्या संगती सोनें हीण जालें, मोलें तें तुटलें लक्ष कोडी " याप्रमाणें या कल्पनेच्या योगानें मूळच्या त्या शुद्ध ज्ञानाचें

जें अज्ञानांत रूपांतर झालेलें असतें, त्याचेंच नांव जीव होय. जीवाच्या स्वरूपभूत या अज्ञानाचें निवारण करण्याचें सामर्थ्य, खरें म्हटलें म्हणजे वेदांत नाहीं, शास्त्रांत नाहीं, पुराणांत नाहीं व त्या तिन्हिंच्या समुच्चयांतहि पण नाहीं. कारण उत्तम वेदपाठी, उत्तम शास्त्री-पंडित व मोक्षधर्माचें सर्वोत्कृष्ट विवेचन करणारे सर्वोत्तम पुराणीक, अशा वेदशास्त्रसंपन्नांना या भ्रामक कल्पनेनें बहुतेक कायमचेंच भ्रमिष्ट केल्याची किती तरी उदाहरणें व्यवहारांत नेहमीं दृष्टोत्पत्तीस येतात. तस्मात् जीवाच्या अज्ञानांधकाराचें निवारण करण्यास वेदशास्त्रें समर्थ नाहींत ही गोष्ट उघड होय. नाहीं म्हणावयास एक सद्गुरु मात्र जीवाचें हें कार्य साधून देऊं शकतात; व आजपर्यंत जीवाला जर कोणी या अज्ञानाच्या गर्तेतून बाहेर काढलें असलें तर तें सद्गुरूनींच काढलेलें आहे. कारण ध्रुव-प्रल्हाद-अजामीळ यांना या अज्ञानरूपी भवसागरांतून भगवान् नारदांनीं परतीरास पोंचविलें आहे; सनकादिकांना आपल्या शिवरूपाची प्राप्ति भगवान् शंकराच्या प्रसादानें झाली आहे; आश्विनौ देव हे दधीच ऋषीचा हस्तावलंब करूनच हा भवसमुद्र तरले आहेत; व रामकृष्णांना वासिष्ठ-सांदीपनींची कृपा तारक झाली आहे. मिळून गुरुप्रसादानें सहज लीलामात्रेंकरून जीवाच्या अज्ञानांधकाराचें निवारण केल्याचीं हीं व अशा प्रकारचीं अनेक उदाहरणें प्रकाश-संप्रदायांत, स्वरूप-संप्रदायांत, चैतन्य-संप्रदायांत व आनंद-संप्रदायांत सुप्रसिद्ध आहेत.* म्हणून ज्ञानेश्वर म्हणतात कीं जीवाचें स्वरूपभूत अज्ञान व तज्जनित सृष्टीची बहुविधता व तन्मूलक प्रवृत्ति-निवृत्तिरूपी प्रयत्न, या एकंदर कार्य-कारण-मालिकेच्या अंधाराला पार उधळून लावणारा असा जर एखादा सहस्ररश्मी या जगतीतलावर कोणी उगवलेला असेल तर तो एक सद्गुरू मात्र होय ॥ १० ॥

असो तर एकंदरीत—

जयाचेनि कृपा सलिलें । जिवु हा ठावोवरी पाखाळे ।
जें शिवपणहि वोविळे । अंगीं न लवी ॥ ११ ॥

अ० टी०—(जयाचेनि कृपा सलिलें) गुरुकृपारूपी गंगेच्या शुद्ध-जलप्रवाहांत स्नान करणारा (जिवु हा ठावोवरी पाखाळे) जीव हा त्या जलाच्या महिम्यानें इतका काहीं निर्मळ, शुद्ध, सोंवळा, होत असतो कीं बाह्याभ्यंतर मलांपैकीं कोणत्याहि प्रकारच्या मलाचें नुस्तें नांव देखील त्याच्या ठिकाणीं शिल्लक राहात नाहीं. कारण त्याच्या ठिकाणचा जीव-भावाच्या उपाधीभूत अविद्यारूपी मल तर, या पूर्वींच्या ओवींत सांगितल्या-प्रमाणें, गुरुकृपारूपी गंगाजलानें धुतला जातोच म्हणा, पण तत्सापेक्ष असा जो त्याच्या शिवभावाच्या उपाधिभूत विद्यारूपी मल, तोहि त्याच्याबरोबरच साफ धुतला जाऊन जीवचेतन हें आपल्या केवल चिन्मात्र अशा शुद्धतम रूपास प्राप्त होत असतें. यामुळें जीव हा या गंगाजलांत निमज्जन करून बाहेर निघाला कीं मग तो अमंगळ अशा आपल्या पूर्वींच्या जीवभावाला तर स्पर्श करीत नाहींच; पण (जें शिवपणहि वोविळे अंगीं न लवी) त्या आपल्या जीवभावाच्या अपेक्षेनें पुष्कळच शुद्ध व सर्वतोपरी मंगलरूप असा जो त्याचा शिवभाव त्यालाहि तो ओंवळा, अशुद्ध, मलीन, समजून स्पर्श करीनासा होत असतो. कारण उघडच आहे कीं, जीवानें गुरुकृपारूपी गंगाजलांत स्नान करून शुद्ध चिन्मात्ररूपानें बाहेर निघणें, म्हणजे वस्तुतः जेथे मायेचा स्पर्शसुद्धां नाहीं अशा स्थितींत त्यानें पोंचणें होय. आणि त्याचें शिवपण हें कितीहि सोंवळें असलें तरी शबलच व अतएव मायेच्या संसर्गानें दूषित झालेलेंच असणार. तेव्हां तें शुद्ध झालेल्या जीवाला ओंवळें वाटल्यास आश्चर्य काय? म्हणून तो आपल्या आंगाला शिवपणाचाहि स्पर्श होऊं देत नाहीं.

अथवा, गुरुगंगेंत स्नानाकरितां प्रवेश करतांना जीवानें पूर्वीं (ओ. ८) सांगितल्याप्रमाणें आपल्या कर्माकर्माच्या कर्तृत्वाचें गांठोडें जें बाहेर ठेवून दिलेलें असतें, तें संभाळतो कोण? अर्थात् शिव! किंबहुना "यत्करोषि यद-श्नासि यज्जुहोषि ददासि यत्। यत्तपस्यसि कौंतेय तत्कुरुष्व मदर्पणम्"

(गीता ९।२७) याप्रमाणें शिवानीं तें आपण होऊनच जीवाकडून मागून घेतलेलें असतें व जीवहि त्याला शिवाच्या माथें मारून आपण त्याच्या काळजींतून मोकळा झालेला असतो. तेव्हां जीवाच्या कर्तृत्वरूपी विटाळाच्या चिंध्यांचें गांठोडें संभाळणाऱ्या शिवाला त्या सर्वस्वी अकर्त्या व अतएव सोंवळ्या, सुस्नात, अशा जीवानें कसें शिवावयाचें ? अर्थात् त्यानें शिवाला स्पर्श न करणें हें योग्यच होय.

एवंच, सद्गुरुकृपेनें जीवाला प्राप्त होणाऱ्या स्थितींत जीव व शिव हे भेद शिल्लक राहात नसल्याकारणानें, तींत पोंचलेला जीव हा त्या भेद कल्पनेस ओंवळी समजून व तिचा विटाळ मानून आपल्या चित्तास तिचा स्पर्श होऊं देत नाहीं, हा भावार्थ होय ॥ ११ ॥

शंकासमाधान.

आतां ". तीर्थें बाह्य मळ क्षाळे । कर्में अभ्यंतर उजळे " म्हणजे तीर्थयात्रेच्या योगानें काम-क्रोध-लोभादि स्थूल मळ धुतले जातात व तत्कारणभूत रागद्वेषादि संस्काररूपी सूक्ष्म मळ हे शारीरिक व मानसिक कर्मांच्या जोड गोळीनें—म्हणजे कर्म व उपासनेच्या सहानुष्ठानानें—नाहींसे होऊन चित्त शुद्ध होत असतें, असें जें आपल्या धर्मग्रंथावरून व साधुसंतांच्या लेखांवरूनहि दिसतें, तें जर खरें असेल तर त्या कार्यासाठीं देखील गुरुगंगाच कशाला हवी ? अशी कदाचित् येथें एखादी शंका उपस्थित होईल. परंतु तीर्थयात्रेच्या द्वारा बाह्यमल धुवावयाचे असोत वा कर्मांच्या द्वारा अभ्यंतर उजळावयाचें असो, वस्तुगत्या तीं दोन्हीं कार्यें एकच असून किंवा तीं बव्हंशीं परस्परावलंबी असून गुरुकृपा ही त्यांच्याहि सिद्धीकरितां पाहिजेच. त्याखेरीज काहीं तीं साधत नाहींत. कारण पुलस्त्य—भीष्मसंवादास अनुसरून नारदांनीं युधिष्ठिराला तीर्थयात्रेचीं फलें प्राप्त होण्याचे जे हेतु सांगितले आहेत त्यांवरून पाहातां तीर्थयात्रेच्या योगानें बाह्यमल साफ धुतले जाण्यास अगोदर अभ्यंतर बरेंच उजळावें लागत असतें, असें दिसतें (महाभा. वन. अ. ८२ पहा). आणि अभ्यंतर उजळणारीं कर्में म्हणजे निष्काम-कर्में होत. स्वर्ग हवा म्हणून ज्योतिष्टोम करणें, इन्द्रपदाच्या प्राप्तीसाठीं अश्वमेध करणें, अशा प्रकारचीं सकाम-बुद्धीनें आचरण्यांत येणारीं कर्में हीं काहीं अभ्यंतर उजळण्यास साधनीभूत होत नाहींत, हें सांगावयास नकोच. यद्यपि कर्में तींच,

वर्णाश्रमविहित असलेलीं; तथापि तीं जेव्हां कर्त्याच्या हातून सर्वथा फलाकांक्षारहित व कर्तृत्वाभिमानशून्य अंतःकरणानें घडतात तेव्हां तीं त्याच्या चित्ताच्या बाह्याभ्यंतर मळांच्या निवृत्तिपूर्वक त्याचें अभ्यंतर उजळण्यास साधनीभूत होत असतात. परंतु अशा प्रकारचें हें निष्कामकर्माचरण व्यवहारांत रुळलेल्या जीवाकडून घडावें कसें? कारण व्यवहारांत वागणारांना अशा प्रकारच्या कर्माचरणाचा मुळींच सराव नसतो. तर कसल्या तरी प्राप्ति-निवृत्तीच्या प्रत्यक्षाप्रत्यक्ष कामनेसकट, अमुक एक माझें कर्तव्य आहे व म्हणून मला तें करणें प्राप्त आहे, अशा प्रकारच्या कर्मकर्तृत्वविषयक भावनेचा चित्तांत अगोदर प्रादुर्भाव होऊन नंतर तदनुसार कर्माचरण करण्यांत प्रवृत्त होणें, ही एकच व्यवहारांतील कर्म करण्याची रीत असून तीच अनादिकालापासून जीवाच्या आंगवळणीं पडलेली असते. तेव्हां निष्काम-कर्माचरणाचें रहस्यभूत असें जें कर्तृत्वाभिमानराहित्य त्याचें यथार्थ स्वरूप जीवाच्या लक्षांत अगोदर यावें कसें? व नंतर त्याच्या कृतींत तें उतरावें कसें? अर्थात् त्याकरितां जीवानें कोणी तरी तज्ज्ञाला, म्हणजे सद्गुरुलाच शरण गेलें पाहिजे. कारण "कर्तेनवीण कर्म। तेंचि तें निष्कर्म। ऐसें जाणती सवर्म। गुरुगम्य जें" याप्रमाणें निष्कामकर्माचें तें वर्म सर्वथा गुरुगम्य असल्यामुळें, सद्गुरु हे कृपा करून कर्तेपणाची उर्मी तर उठूं नये व कर्म तर हातानें घडावें, अशा प्रकारची कर्म करण्याची एखादी युक्ति दाखवितील, सर्व करून पुनः अकर्तेपणा कायम ठेवण्याची 'गुरुकिल्ली' हातीं देतील, तर व तरच, जीवाच्या निष्काम कर्माचरणाचा मार्ग मोकळा होऊन तें त्याच्या हातून घडेल व घडूं शकेल हें उघड होय. आणि वास्तविक प्रकार ज्या अर्थी हा असा आहे, त्या अर्थी केवळ अविद्येची निवृत्ति हेंच नव्हे तर तिच्या कार्यभूत बाह्याभ्यंतर मलांची निवृत्ति हें देखील, तीर्थयात्रा व निष्काम-कर्माचरणद्वारा प्राप्त होणारें असें गुरुकृपेचेंच फळ आहे, असें मानणें प्राप्तच आहे. एवंच कामक्रोध व रागद्वेषादि बाह्याभ्यंतर मलांसकट अविद्यारूपी मलाच्या निवृत्तिसाठीं जीवानें सद्गुरु-कृपारूपी गंगेचाच आश्रय केला पाहिजे, तिच्या सर्वथा निर्मल अशा जलांतच निमज्जन केलें पाहिजे, त्याखेरीज गत्यंतर नाहीं, हा फलितार्थ होय.

येथें प्रसंगोपात्त इतकें आणखीहि सांगणें इष्ट दिसतें कीं या गुरुगंगेचें

महत्त्व पुरतें लक्षांत येण्याच्या उद्देशानें कोठें कोठें " तीर्थयात्राधमाधमा " याप्रमाणें तीर्थयात्रा हें साधन अधम कोटींतलें आहे असें म्हटलेलें आढळतें; आणि शिवपणाहि ओंवळें वाटूं लागण्याइतका जो गुरुगंगेंत पाखाळून सोंवळा झाला असेल त्या जीवाच्या दृष्टीनें तसें तें निःसंदेह आहेहि. परंतु तेवढयावरून तीर्थयात्रादि साधनांकडे सरसकट सर्वांनाच कांहीं तुच्छतेच्या दृष्टीनें पाहातां येत नाहीं ही गोष्ट विसरतां कामा नये. किंबहुना कामक्रोधादिकांच्या शेणमातीनें ज्यांचें सर्वांग भरलें आहे अशा पामर व विषयी जीवांच्या दृष्टीनें बोलावयाचें म्हणजे तीर्थयात्रा हेंच उत्तमोत्तम साधन मानणें प्राप्त आहे. नाहींपेक्षां तेल व तूप दोन्हीं जाऊन नुस्तें धुपाटणेंच तेवढें जीवाच्या हातीं राहावयाचें. यास्तव वरील वाक्यांत अधमाधम हें विषेशण तीर्थयात्रेला उद्देशून योजिलेलें नाहीं तर तें जीवाच्या पामर व विषयी स्थितीला उद्देशून योजिलें आहे, असें समजून अशा अधमाधम कोटींतील जीवांना तीर्थयात्राच प्रशस्त आहे, असें त्या वाक्याचें तात्पर्य स्वीकारणें हा उचित पक्ष होय ॥ ११ ॥

(२) गुरु-शिष्य-संबंध.

राखों जातां शिष्यातें । गुरुपणहि घाडिलें थितें ।
तऱ्ही गुरुगौरव जयातें । सांडीचिना ॥ १२ ॥

अ० टी०—(राखों जातां शिष्यातें) शिष्याचें रक्षण करण्यांत, म्हणजे त्याचें कल्याण करण्यांत (गुरुपणहि धाडिलें थितें) सद्गुरू हे आपलें गुरुपणहि फुकट दवडीत असतात. कारण शिष्याचें कल्याण व्हावें म्हणून सद्गुरू हे त्याला ज्या ज्ञानाचें दान करितात तें ज्ञान म्हणजे ज्याच्या महिम्यानें गुरूकडे गुरुत्व आलेलें असतें तें परमात्मस्वरूपविषयक अपरोक्षानुभवरूपी यथार्थ ज्ञान होय; व शिष्याच्या हृदयांत "सर्वं खल्विदं ब्रम्ह" अशा प्रकारच्या अभेदविषयक भावनेची जागृति होणें, हा त्या ज्ञानाचा स्वभाव असल्यामुळें त्याच्या योगानें शिष्याच्या ठिकाणीं जी सर्वात्मैक्यता बाणते, तींत शिष्यत्व व गुरुत्व, शिष्याचें शिष्यपण व गुरूचें गुरूपण, हे दोन्हीं भाव प्रविलीन होऊन, म्हणजे ऐक्यभावास प्राप्त होऊन, गुरू व शिष्य हे दोघेहि समान अधिकाराचे, सारख्याच योग्यतेचे, बनत असतात. अर्थात् योग्यतेच्या किंवा अधिकाराच्या दृष्टीनें त्या दोघांत हा शिष्य व ते गुरू

असा भेद शिल्लक राहात नाहीं. तेव्हां अशा रितीनें गुरूंनीं शिष्याला गुरू बनवून, त्याला गुरुपदास चढवून, आपण व आपला शिष्य यांतील भेद नाहींसा करून टाकणें, म्हणजे वस्तुगत्या त्यांनीं आपल्या गुरुत्वावर आपल्या हातानें पाणीच सोडणें नव्हे काय? कारण शिष्य कोणी असेल तर-च तरच-कोणी गुरूहि असणार; पण शिष्याचें शिष्यत्व नाहींसें होऊन तो स्वतःच गुरू बनल्यावर मग त्याच्या गुरूच्या ठिकाणीं गुरुत्व कसें शिल्लक राहणार? ते मग कोणाचे गुरू म्हणवणार? अर्थात् शिष्याचें शिष्यत्व गेलें कीं त्याबरोबरच गुरूचें गुरुत्वहि पण गेलेंच पाहिजे.

परंतु याप्रमाणें सद्गुरूंनीं जरी आपलें गुरुत्व टाकून दिलें (तन्ही जयाते गुरुगौरव सांडीचिना) तरी पण गुरुपणाचा गौरव, त्याची महति, ही त्यांना कोठे सोडते? अर्थात् ती काहीं त्यांचें चरण सोडीत नाहीं. किंबहुना जसजसे सद्गुरू हे आपल्या गुरुत्वाला शिष्याकडे अधिकाधिक दवडूं लागतात तसतसा गुरुगौरव हा गुरुचरणावर अधिकाधिक लोळण घालीत असतो. कारण जसजसा शिष्य गुरुपदारूढ होत जातो, तसतशी त्याच्या ठिकाणीं सद्गुरूसंबंधानें "यद्यपि भेदापगमे नाथ तवाहम्" ही भावना आपल्या यथार्थरूपानें अधिकाधिक दृढमूल होत असते. तस्मात् एखाद्या श्रीमंतानें आपल्याकडे धनाची याचना करण्यासाठीं येणाऱ्या दरिद्र्याचें दारिद्र्य घालवून त्याला श्रीमंतीच्या पदास चढविलें असतां त्या श्रीमंताची श्रीमंती जशी अधिक लौकिकास चढते, त्याप्रमाणें सद्गुरुंनीं शिष्याचें शिष्यत्व घालवून त्याला गुरुपदास चढविलें असतां सद्गुरूच्या गुरुपणाची महति ही त्यांना अधिकच चिकटत असते, ती काहीं त्यांना सोडून कोठे जात नाहीं.

तात्पर्य असें आहे कीं, गुरू व शिष्य हे दोन भाव परस्परसापेक्ष असल्यामुळें सद्गुरूंनीं शिष्याचें शिष्यत्व घालविलें कीं त्याच्याबरोबर सद्गुरूचें शिष्याच्या अपेक्षेनें त्यांच्याकडे आलेलें गुरुत्वहि जाणारच; पण तें जरी गेलें तरी सद्गुरुंनीं गुरुपदारूढ होण्यास, म्हणजे गुरुपदाचें महत्व त्यांच्या ठिकाणीं असण्यास कारणीभूत झालेली जी त्यांची ब्रह्मविद्वरिष्ठता ती कोठें जाणार! अर्थात् एका दिव्यानें किती जरी दिवे प्रज्वलित केले तरी त्याच्या दिवेपणाचा गौरव, म्हणजे त्याची प्रकाशरूपता ही जशी कोठे जात नाहीं किंवा कमी होत नाहीं, त्याप्रमाणें सद्गुरुंनीं किती जरी शिष्यांना ब्रह्मविद्वरिष्ठ करून गुरुपदास चढविलें तरी त्यांच्या गुरुपणाचा गौरव, त्यांची ब्रह्म-

विद्रष्टिला ही त्यांच्या ठिकाणीं जशीची तशीच कायम असते. ती काहीं त्यांना सोडून कोठे जात नाहीं व जाऊं शकतहि पण नाहीं ॥ १२ ॥

एकंदरीत—

एकपण नोहे सुसास । म्हणोन गुरुशिष्यांचें करून मिस ।
पाहाणेंचि आपुली वास । पाहातसे ॥ १३ ॥

अ० टी०–(एकपण नोहे सुसास म्हणोन) केवळ ज्ञानमात्र अशा एकरस, एकरूप, परमात्म्याला " एकाकी न रमते " इत्यादि श्रुतिवचनाप्रमाणें एकटयानें करमेनासें झालें असतां त्याला आपल्या स्वरूपांत अनेकपणाची मांडणी करावीशी वाटते, याकरितां, किंवा त्याला स्वस्वरूपावलोकनाची इच्छा झाली असतां विषय-विषयी-भाव स्वीकारल्याखेरीज ती पुरवून घेतां येत नाहीं, याकरितां, (गुरु-शिष्यांचें करून मिस) केवळ निमित्तासाठीं आपणच आपला गुरू व आपणच आपला शिष्य अशा प्रकारचीं गुरु-शिष्यरूपी दोन भावांची आपल्या स्वरूपांत उभारणी करून, (पाहाणेंचि आपुली वास पाहातसे) गुरुरूपानें आपल्या स्वरूपाचा परिचय देणें व शिष्यरूपानें आपल्या स्वरूपाचा परिचय घेणें, अशा प्रकारच्या गुरु-शिष्यांतील व्यवहाराच्या रूपानें दृङ्मात्रस्वरूप परमात्मा हा आपणच आपल्या स्वरूपाकडे पाहात असतो.

एवंच वस्तुस्थिति ही अशा प्रकारची असून त्यांत परमात्मा, परब्रह्म हें स्वतःच ज्या अर्थी सद्गुरूच्या रूपानें सृष्टींत अवतरलेलें असतें त्या अर्थी सद्गुरूच्या ठिकाणीं जें गुरुत्व, जो गुरुगौरव, असतो तो तेथे स्वाभाविक, स्वभावसिद्ध, असा असतो. बाहेरून कोठून आलेला, आगंतुक, नसतो, हें उघड होय. तेव्हां, अशा प्रकारच्या त्यांच्या स्वभावभूत गुरुगौरवानें त्यांचे चरण सोडावयाचे कसे ? अर्थात् ते त्याला कोणत्याहि स्थितींत कदापि सोडतां येत नाहींत ॥ १३ ॥

असो तर सारांश—

वेद्या देतां मिठी । वेदकुहि सुये पोटीं
तरी नव्हेचि उसिटी । दिठी जयाची[१] ॥ १४ ॥

१. अनुभवामृताच्या सर्व प्रतींत, निदान आमच्या पाहण्यांत या ग्रंथाच्या जेवढ्या

अ० टी०—(वेधा देतां मिठी) या पूर्वीच्या ओवींत सांगितल्याप्रमाणें स्वस्वरूपावलोकनाच्या इच्छेनें परमात्मा हा आपल्या स्वरूपास वेद्य, म्हणजे विषय, करून त्याच्याकडे पाहूं लागला असतां, (वेदकुहि सुये पोटीं) परमात्म्याकडे वेदकपणा आपोआपच येतो म्हणजे तो साहजिक रीत्याच विषयी बनतो; आणि परमात्म्याच्या स्वरूपावर उमटणारा हा विषय-विषयी-भावच व्यवहारांत द्रष्टा व दृश्य, ध्याता व ध्येय, ज्ञाता व ज्ञेय, अशा अनेक द्वंद्वांच्या रूपानें निदर्शनास येत असून, उपदेष्टा व उपदेश्य अशा प्रकारचें हें गुरू-शिष्याचें द्वंद्वहि त्या विषय-विषयी-भावाचेंच एक रूप होय. तस्मात् या द्वंद्वांत उपदेश्याच्या रूपानें निदर्शनास येणारा शिष्यहि परमात्माच असून उपदेष्ट्याच्या रूपानें निदर्शनास येणारे गुरूहि परमात्माच होत. गुरूंनींच, म्हणजे परमात्म्यानींच, स्वस्वरूपानंदाचा उपभोग घेण्यासाठीं शिष्याचहि स्वरूप धारण केलेलें असतें. आणि जेथे विषय-विषयी-भाव आहे तेथें त्या दोन भावांचें निदर्शक असें जें विषयसेवन तेंहि असणें स्वाभाविक असल्यामुळें या गुरू-शिष्यभावांत सद्गुरू-परमात्म्याकडून ज्ञानोपदेशासारखा व्यवहारहि घडतच असतो. परंतु तो जरी घडत असला (तरी नव्हेचि उसिटी दिठी जयाची) तरी, त्या व्यवहाराच्या कर्तेपणाचा स्पर्श सद्गुरू-परमात्म्याला होत नसल्यामुळें व कर्तेपणाच्या अभावीं त्यांच्याकडून तो व्यवहार घडून न घडल्यासारखा होत असल्यामुळें, त्यापासून सद्गुरूची दृष्टि, म्हणजे

प्रति आल्या त्या सर्वांत या ओवीच्या जागीं पुढची ओवी दिली असून तिच्यापुढें ही ओवी दिलेली आहे. म्हणजे त्यांत पुढची ओवी १४वी असून ही ओवी १५वी आहे. परंतु येथील प्रतिपाद्य विषयाच्या संदर्भावरून पाहतां जसें या पूर्वीच्या १२।१३ या दोन ओव्यांत तसेंच या ओवींतहि गुरू-शिष्य-संबंधाचेंच विवेचन असून या पूर्वींच्या १३व्या ओवीची ही ओवी पुरवणी आहे असें दिसतें. म्हणून ही ओवी व याच्या पुढची ओवी या दोन ओव्यांचा आम्ही व्युत्क्रम केला आहे. आणि तसें केल्यानें १२।१३।१४ या तीन ओव्यांच्या अर्थाची व तशीच पुढच्या १५ ते १९ या पांच ओव्यांच्या अर्थाची, म्हणजे त्यांत गुरुकृपेच्या फलाचें जें निरूपण आहे त्याचीहि, संगति बरी लागतें असें आम्हास वाटतें. परंतु याबरोबरच येथें इतकें आणखीहि सांगून ठेविलें पाहिजे कीं इतर प्रतींत दिलेला या दोन ओव्यांचा क्रम जसाचा तसाच कायम ठेवून वर या सर्व -(१२ ते १९) ओव्यांच्या अर्थाची संगति नीट लागत असेल तर ती लावणें इष्ट आहे.

त्यांची बुद्धि, उच्छिष्ट, म्हणजे कलुषित होत नाहीं. अर्थात् सद्गुरूच्या अंतःकरणावर त्या व्यवहाराचा सुष्ट किंवा दुष्ट असा कोणताहि परिणाम घडत नाहीं.

एवंच येथील गुरु-शिष्य संबंध हा अशा प्रकारचा आहे. दिसण्यांत येथेहि एक गुरू व एक शिष्य अशा दोन व्यक्ति दिसतात; परंतु मी गुरू व हा शिष्य अशा प्रकारची द्वैत-कल्पना किंवा स्वपरविषयक भावना सद्गुरूच्या ठिकाणीं मुळींच नसते. त्याच प्रमाणें सद्गुरूकडून ज्ञानधर्मोपदेश द्वारा शिष्याला कृतार्थ करण्याचा व्यवहारहि येथे घडत असतो. पण तो त्यांनीं बुद्धिपूर्वक घडवून आणलेला नसतो. तर लोखंडाला सोन्याच्या योग्यतेस चढविणें हा स्पर्शमण्याचा स्वभाव असल्यामुळें नुसत्या त्याच्या स्पर्शमात्रेंकरून जसें लोखंडाचें सोनें होतें असें म्हणतात, तद्वत् जीवाला जीवदशेंतून सोडविणें हा सद्गुरूचा स्वभाव असल्यामुळें केवळ त्यांच्या सन्निधिमात्रेंकरूनच शिष्य कृतार्थ होत असतो. तेव्हां, अशा स्थितींत सद्गुरु-परमात्म्याकडून गुरु-शिष्य-भावांच्या स्वीकारपूर्वक ज्ञानोपदेश देण्या-घेण्यासारखा द्वैत-व्यवहार जरी घडत असला तरी त्याच्या योगानें त्यांच्या ऐक्याला कांहीं बाध येऊं शकत नाहीं, ही गोष्ट उघडच होय ॥ १४ ॥

(३) गुरूकृपेचें फळ.

आतां स्वस्वरूपावलोकनाच्या भरांत परमात्म्यानें स्वीकारलेल्या गुरु-शिष्याच्या द्विविध स्वरूपांपैकीं सद्गुरूच्या स्वरूपांत व परमात्म्याच्या निजरूपांत कोणत्याहि प्रकारचा भेद नसल्यामुळें सद्गुरूच्या ठिकाणीं जरी परमात्म्याची अंगभूत ज्ञानशक्ति ही आपल्या पूर्ण प्रकाशरूपानें विद्यमान असली तरी शिष्याची स्थिति कहीं तशी नसते. तर त्याच्या ठिकाणीं या ज्ञानशक्तीचीं अनेक रूपांतरें होत होत शेवटीं तिनें धारण केलेल्या अविद्येच्या रूपाचा घनांधकार पसरलेला असतो; व त्यांत जीवचैतन्य हें पदोपदीं ठेंचा खात इतस्ततः भ्रमण करीत असतें. परंतु "गंगाजललवकणिका पीता" या आचार्योक्तीप्रमाणें—

> जयाचेनि कृपातुषारें । परतलें अविद्येचें मोहिरें ।
> परिणमें अपारें । बोधामृतें ॥ १५ ॥

अ० टी०—(जयाचेनि कृपातुषारें) सद्गुरु परमात्म्याच्या कृपारूपी गंगाजलाचा एक तुषार, त्याचा एक लवमात्र अरु: थेंब, जरी जीवाच्या

आंगावर उडाला तरी तेवढ्यानें देखील (अविद्येचें मोहिरें परतलें) जीवाच्या अंतःकरणांत भिनलेलें तें अविद्याजनित मोहरूपी काळकूट विष, परतून म्हणजे उलट क्रमानें, (परिणमे अपारें बोधामृतें) अपार अशा ज्ञानामृताच्या रूपानें परिणत होत असतें, म्हणजे तें अविद्यारूपी काळकूट विष परत ज्ञानामृतरूपी परिणामास प्राप्त होऊन जीवाच्या हृदयांत त्या ज्ञानामृताचा अपार म्हणजे अमर्याद असा समुद्र उचंबळूं लागत असतो. अर्थात् शुद्ध चेतनाला जीवदशेची प्राप्ति होतांना तदंगभूत ज्ञानशक्तीनें अगोदर विद्या व नंतर अविद्या अशा क्रमानें अविद्येचें स्वरूप धारण करून तद्द्वारा जो सर्वत्र मोहांधकार पसरून दिलेला असतो तो गुरुकृपेनें नाहींसा झाला असतां " पिकलिया सेंदे कडुपण गेलें, । तैसें आम्हा केलें पांडुरंगें । कामक्रोध-लोभ निमाली ठायींचि । अवघी आनन्दाची सृष्टि झाली ॥ आठव नाठव गेला भावाभाव । झाला स्वयमेव पांडुरंग । तुका म्हणे भाग्य या नांवा म्हणीजे । संसारीं जन्मीजे याचिलागीं " या तुकाराम महाराजांच्या म्हणण्याप्रमाणें तीच ज्ञानशक्ति उलट क्रमानें म्हणजे अगोदर आपल्या अविद्यारूपत्वाच्या परित्यागपूर्वक विद्येचें स्वरूप धारण करून व नंतर आपल्या मूळच्या ज्ञानरूपास प्राप्त होऊन अखिल चराचर विश्वाला व्यापून वसत असते ॥ १५ ॥

स्पष्टीकरण.

जीवाच्या या ज्ञानावस्थेला योगसूत्रकारांनीं धर्ममेघ समाधि हें नांव दिलें[1] असून त्यांच्या मतें आत्माकारावृत्तिसंबंधानेहि अलम्बुद्धि झालेल्या अशा सर्वथा विरक्त जीवाच्या ठिकाणीं प्रत्ययान्तररहित केवळ स्वस्वरूपाचा प्रत्ययमात्र, अशा रूपानें उदयास येणारी ही अवस्था होय. प्रथम प्रकरणाच्या शेवटीं (ओ० ६३) जिचा उल्लेख केला आहे ती **शांभवीमुद्रा** किंवा **शांभवीस्थिति** हीच असून, शब्दादि विषय सन्निकट असतां व त्यांचें ग्रहण करण्यास एकंदर इंद्रियांचा समुदायहि पूर्ण समर्थ असतां अंतःकरणाला त्यांच्या (विषयांच्या) विद्यमानतेची नुस्ती वार्ता देखील नसणें, अशा प्रकारचें या स्थितीचें स्वरूप दक्षिणामूर्तींच्या रूपानें भगवान् श्रीशंकरांनी

१ प्रसंख्यानेऽप्य कुसीदस्य सर्वथाविवेकख्यातेर्धर्ममेघः समाधिः—योगसूत्र ४।२९.

आपल्या स्वतःच्या उदाहरणानें सनकसनंदनादिकांना प्रथम दाखविलें म्हणून तिला शांभवीमुद्रा म्हणतात; व हीच जीवाला प्राप्त होणाऱ्या स्वस्वरूप-विषयक ज्ञानाची पराकाष्ठा होय ॥ १५ ॥

जयाचेनि सावाये । जिवु ब्रह्म उपर लाहे ।
ब्रह्म तृणातळीं जाये । उदासे जेणे ॥ १६ ॥

अ० टी०—(जयाचेनि सावाये) गुरुचरणाचें साह्य मिळालें असतां, सद्गुरू-परमात्म्याची कृपादृष्टि जीवाकडे वळली असतां, तात्काळ (जिवु ब्रह्म उपर लाहे) क्षुद्र असा जो जीवाचा जीवपणा, म्हणजे जीवाच्या ठिकाणीं दृढमूल होऊन बसलेली जी जीवोऽहम् ही भावना, ती नष्ट होऊन किंवा तिचें शिवोऽहम् या भावनेंत रूपान्तर होऊन, तद्द्वारा जीवाला ब्रम्हत्वाची प्राप्ति होत असते. म्हणजे तो ब्रह्मरूप होत असतो किंवा त्याला आपलें ब्रह्मरूपत्व कर-तलामलकवत्, तळहातावर ठेविलेल्या आवळ्यासारखें, स्पष्ट, उघड, दिसूं लागतें. आणि (जेणे उदासे) तेच सद्गुरू जर उदासीन राहिले तर, म्हणजे त्यांची कृपादृष्टि जर जीवाकडे न वळली तर (ब्रह्म तृणातळीं जाये) जीवाला नित्यप्राप्त किंबहुना त्याचें स्वरूपभूत असें जें ब्रह्म, तें ज्याप्रमाणें गवताच्या काडीआड पर्वत लोपून जाऊन दिसेनासा होतो तद्वत् जीवोऽहम् या भाव-नेच्या आड लोपून ज्याचें त्यालाच कळेनासें होत असतें. यद्वा, जीवोऽहम् या भावनेबरोबरच अखिल चराचर विश्वाच्या सत्यत्वाचा, म्हणजे त्याच्या स्वतंत्र अस्तित्वाचाहि अंगीकार होत असल्यामुळें, त्याला आधारभूत झालेलें व आब्रह्मस्तंबपर्यंत व्यापून शिवाय आपल्या अमर्यादपणानें शेष राहणारें जें ब्रह्म तें तृणातळीं जात असतें, म्हणजे एखाद्या गवताच्या काडीइतकें देखील त्याचें सत्यत्व स्वीकारतां येईनासें होत असतें. अर्थात् एखाद्या गव-ताच्या काडीला तरी कांहीं अस्तित्व आहे पण ब्रह्माला तेवढेंहि अस्तित्व नाहीं, याप्रमाणें तें सर्वथा तुच्छ—मुळींच नाहीं असें—मानलें जात असतें ॥ १६॥

आतां ही अशा प्रकारची अनवस्था होऊं नये व वस्तुगत्या आपण कोण आहोंत ! हा प्रश्न जीवानें नीट सोडवून घेऊन आत्मप्राप्तीच्या मार्गास लागावें, एवढ्याच करितां जगांत अवतीर्ण झालेल्या वेदपुरुषानें यद्यपि या कार्याचा एक कर्म-उपासना-ज्ञानरूपी राजमार्ग आंखून त्यांत प्रत्येक साधकाला आपआपल्या अधिकारानुसार निरनिराळ्या रीतीनें या

मार्गाचा अवलंब करतां यावा एतदर्थ, अनेक उपायांची योजना करून ठेविली आहे; आणि त्याप्रमाणें—

उपास्तीवरी रावतिया । उपाय फळें येती मोडोनिया ।
वरिवंडले जयाचिया । अनुज्ञा का ॥ १७ ॥

अ० टी० (उपास्तीवरी रावतिया) या निगमवनांतील साधनरूपी वृक्षाची यथोचित रीत्या जोपासना करण्यांत राबणाराच्या म्हणजे खपणाराच्या–अर्थात् यथाशास्त्र साधनानुष्ठान करण्यांत नेहमीं तत्पर असणाराच्या- (उपायफळें येतीं मोडोनियां) साधनाला फळें हीं आलींच पाहिजेत व तीं येतातहि. शिवाय या वृक्षाला कचित् कोठे एखाद-दुसरें फळ येत असेल असेंहि नव्हे, तर या वृक्षाच्या प्रत्येक शाखेंतील प्रत्येक मोडाला म्हणजे लोंबराला, चांगलीं भरून–पूर्ण–फळें येतात असें म्हटलें तरी चालेल. तथापि याप्रमाणें हा साधनरूपी वृक्ष जरी सर्वत्र फळला, तरी त्यांपैकीं कोणत्याहि फळानें (वरिवंडले) परिपक्व होऊन पूर्णावस्थेस पोंचणें हें कार्यमात्र (जयाचिया अनुज्ञा का) सर्वस्वी सद्गुरु-परमात्म्याच्या अनुज्ञेवर, म्हणजे त्यांच्या तशा संकल्पावर, अवलंबून असतें. अर्थात् तें सद्गुरूच्या संकल्पानुसार घडणारें कार्य होय. तें काहीं साधनाधीन किंवा साधकाच्या प्रयत्नाधीन असणारें कार्य नव्हे ॥ १७ ॥

यास्तव श्रीज्ञानेश्वर म्हणतात कीं—

जयाचा दिठिवा वसंतु । जंव न रिगे निगमवना आंतु ।
तंव आपुलिये फळीं हातु । न घेपती ही ॥ १८ ॥

अ० टी० (जयाचा दिठिवा वसंतु) सद्गुरू-परमात्म्याच्या कृपादृष्टिरूपी वसंत ऋतु हा (जंव न रिगे निगमवना आंतु) जो पर्यंत श्रुतिप्रणीत साधनरूपी वृक्षाच्या समुदायरूपी वनांत प्रवेश करीत नाहीं–म्हणजे ह्या साधनांच्या अनुष्ठानांत तत्पर असणाऱ्या साधकाला जोंपर्यंत "शास्त्रें परे च निष्णात" अशा मार्गदर्शकाच्या म्हणजे सद्गुरूच्या कृपेचा पूर्ण पाठिंबा मिळत नाहीं–(तंव) तोंपर्यंत (आपुलिये हातु फळीं न घेपती ही) या साधनांचीं फळें आपल्या हातीं लागूं शकत नाहींत. किंवा (आपुलिये फळीं) या साधनांचें जें आत्मप्राप्तिरूपी मुख्य फळ तें (हातु न घेपती हि)

हस्तगत होणें कदापि शक्य नाहीं, ही गोष्ट साधकानें पुरती लक्षांत ठेविली पाहिजे. नाहींपेक्षां जन्मचे जन्म या साधनरूपी वृक्षांची जोपासना करण्यांत प्राणांत कष्ट सोसून शेवटीं त्यांच्या या फळासाठीं शून्य दृष्टीनें आकाशाकडे बघत बसण्याचीच पाळी यावयाची ! ॥ १८ ॥

स्पष्टीकरण.

तात्पर्य असें आहे कीं, आत्मप्राप्तीचीं अंतरंग व बहिरंग अशीं जेवढीं म्हणून श्रुतिप्रणित साधनें आहेत, त्या सर्वांची साक्षात् व परंपरया प्राप्त होणारीं फळें व साधनानुष्ठानाचे विधि, हीं दोन्हीं निश्चित असून, त्याप्रमाणें आपआपल्या अधिकारानुरूप साधकांनीं त्यांपैकीं कोणत्याहि साधनाचा अवलंब करून त्याचें यथाविधि अनुष्ठान केलें असतां त्यापासून ठराविक फळाची उत्पत्ति ही व्हावयाचीच व ती झालीच पाहिजे. त्यांत अडचळा येण्याचें कारण नाहीं. परंतु कोणत्याहि वृक्षाला त्याचें ठराविक फल लागणें व त्या फळाचा परिपाक होऊन तें मालकाच्या पदरीं पडणें या दोन कार्यांत बरेंच अंतर असून वृक्षाची अंतर्गतशक्ति व बाहेरून होणारी त्याची जोपासना यांपैकीं कशानेंहि तें अंतर भरून येत नाहीं. तर तें भरून येण्यासाठीं त्या दोहोंहून अगदीं भिन्न असें तिसरेंच एक विशेष कारण उपस्थित व्हावें लागतें. जसें आंब्याच्या झाडाला आंबेच लागावयाचे असल्यामुळें कोणीहि तें झाड लावून त्याची योग्य जोपासना केली असतां त्याला आंबे लागतात. पण त्या फळांचा परिपाक, म्हणजे त्यांची पूर्ण वाढ, त्यांच्या नैसर्गिक गुणधर्मांचा पूर्ण विकास, अर्थात् आंब्याच्या ठिकाणीं असणारी जी माधुरी तिची सर्वांगपरिपूर्णता, मात्र त्या झाडाला आपल्या अंतर्गतशक्तीनें काहीं करतां येत नाहीं; व त्याची जोपासना करणारालाहि तें कार्य युक्तिप्रयुक्तीनें घडवून आणतां येत नाहीं. तर जेव्हां वसंतऋतुचें आगमन होतें व तो तें कार्य घडवून आणतो तेव्हां तें घडत असतें. त्याचप्रमाणें या श्रुतिप्रणीत साधनरूपी वृक्षाला साधकाच्या विधिवदनुष्ठानरूपी जोपासनेच्या योगानें आत्मप्राप्तिरूप फळ येतें पण तें कच्चें असतें; आणि त्याचा परिपाक हा त्या साधनाला आपल्या सामर्थ्यानें काहीं करतां येत नाहीं व साधकालाहि तो आपल्या खटपटीनें करून घेतां येत नाहीं. कारण साधक, साधन व साध्य या त्रिपुटीचें भावाभावातीत व भेदाभेदविषयक कल्पना-

शून्य असें ऐक्य हें या आत्मप्राप्तिरूप फलाच्या परिपाकाचें स्वरूप होय. किंवहुना, जीवात्मा व परमात्मा या उभयतांच्या या अशा प्रकारच्या ऐक्यालाच यथार्थतः आत्मप्राप्ति म्हणतात. अर्थात् कोणत्याहि साधनाच्या फलभूत जी आत्मप्राप्ति ती वस्तुगत्या आत्मप्राप्तीच नव्हे. तर ती नुसती आत्मप्राप्तीस अनुकूल अशी परिस्थिति किंवा मानवी अंतःकरणाची एक अवस्थाविशेष मात्र होय; व ती आपल्या पूर्णतेच्या पराकाष्ठेप्रत पोचली असतां मानवी अंतःकरणांत परमात्मस्वरूपाचा आविर्भाव, त्याचा उदय, होऊन " वासुदेवः सर्वमिति " किंवा " यत्र यत्र मनो याति तत्र तत्र समाधयः " अशा प्रकारची जी सर्वात्मैक्यता मानवीबुद्धींत बाणते, तिला शास्त्रकारांनीं आत्मप्राप्ति हें नांव दिलेलें आहे. तेव्हां अशा प्रकारची ही आत्मप्राप्ति किंवा तिचा परिपाक कोणत्याहि साधकानें कोणत्याहि साधनाच्या द्वारा कसा घडवून आणावयाचा ! साधनाचा साधनपणा व साधकाचा साधकपणा नाहींसा होऊन ज्या कार्याची सिद्धि व्हावयाची त्या कार्याला या उभयतांनीं हातभार लावण्यास अवकाश कोठला ? अर्थात् नाहींच. म्हणून आम्रादि वृक्षांच्या फळांचा परिपाक होऊन तीं मालकाच्या हस्तगत होण्यासाठीं जशी वसंतऋतुची अपेक्षा असते तशी श्रुतिप्रणीत साधनांच्या आत्मप्राप्तिरूप फळांचा परिपाक होऊन तें साधकाच्या पदरीं पडण्यासाठीं गुरुकृपेची अपेक्षा असते; व त्याप्रमाणें या गुरुकृपारूपी स्वर्गंगेचा ओघ जर साधकाकडे वळला तर जशीं वसंतऋतुच्या नुसत्या आगमनमात्रें करून आम्रादि वृक्षांचीं फळें आपल्या पूर्णावस्थेस पोंचतात तशीं या स्वर्गंगेच्या नुसत्या आगमनानेंच, साधकाचें गुरूशीं व तद्द्वारा परमात्म्याशीं सामरस्य होऊन, त्याकरितां त्यानें अनेक जन्मापासून चालविलेल्या ज्ञानयज्ञाची पूर्णाहुति होते व साधक त्या पुनीत जलांत अवभृत स्नान करून शुचिर्भूत होत असतो ॥ १८ ॥

परंतु अनेक जन्मार्जित साधनानुष्ठानांच्या योगानेंहि साध्य न होणारें अशा प्रकारचें हें जीवात्मा व परमात्मा या उभयतांच्या ऐक्यरूपी दुर्घट कार्य नुसत्या सद्गुरूच्या कृपेच्या योगानें क्षणार्धांत कसें साधतें ? त्यांच्या कृपादृष्टीचा शिष्यावर असा कोणता परिणाम घडतो कीं ज्यामुळें शिष्याचें शिष्यत्व जेथल्या तेथें नाहींसें होऊन तो तात्काळ शिष्याचा गुरू बनतो व लागलाच परमात्मरूप होऊन बसतो ? या प्रश्नाचें उत्तर असें आहे

कीं, सद्गुरुपरमात्म्याच्या स्वभावसिद्ध व साम्यातिशयविनिर्मुक्त अशा अणिमादि[1] महासिद्धिनामक अष्टविध ऐश्वर्यांपैकीं **प्राकाम्य** नामक ऐश्वर्याच्या योगानें हें शिष्योद्धरणाचें कार्य केवळ सद्गुरुच्या इच्छामात्रेंकरून घडून येत असतें. त्याकरितां नुसत्या इच्छेखेरीज म्हणा, संकल्पाखेरीज म्हणा, सद्गुरूला आणखी कांहीं करावें लागत नाहीं. नाहीं म्हणावयास त्याच्या इच्छेचा बाह्य सृष्टीवर म्हणजे शिष्यावर घडणारा परिणाम क्रियारूपानेंच निदर्शनास येत असतो. पण ती क्रिया म्हणजे, ग्राह्य-ग्राहक-भेदलक्षणा अविद्येनें अंध केलेल्या शिष्याच्या दृष्टींत ज्ञानांजन घालून तिचें उन्मीलन करून देणें एवढीच होय. आणि त्याप्रमाणें शिष्याची ज्ञानदृष्टि उघडली गेली कीं—

पुढें दृष्टीचेनि आलगे । खोंची की निवटी मागे ।
येवढिया जैता नेघे । आपण पे जो ॥ १९ ॥

अ० टी०—(पुढें दृष्टीचेनि) पुढें म्हणजे दृश्याकडे, पहाणाऱ्या त्या ज्ञानदृष्टीच्या योगानें (आलगे) समोरच्या, पुढच्या, दृश्याचा दृश्यपणा (खोंची) नाहींसा होतो. अर्थात् एकदां श्रीसद्गुरूंनीं शिष्याच्या डोळ्यांत ज्ञानांजन घालून ते उघडे करून दिले कीं मग तो त्या ज्ञानदृष्टीनें पुढें दिसणाऱ्या दृश्याकडे केव्हांहि पाहो, त्याला तेथें आपल्याहून भिन्न असा दृश्यपणा मुळींच दिसत नाहीं. तर " तुका म्हणे जें जें भेटें । तें तें वाटे मी ऐसा " याप्रमाणें त्याच्या त्या दृष्टीला जें जें पुढें दिसतें तें तें सर्व आत्मरूप दिसतें. त्यांत कोठेंहि स्वपरभेद दिसत नाहीं. आणि दृश्याचा दृश्यपणा नाहींसा झाला (की निवटी मागे) कीं त्या दृष्टीच्या मागें, तिच्या मूळाशीं असणारा जो द्रष्टा त्याचा द्रष्टेपणा, हा वस्तुगत्या दृश्यसापेक्ष असल्यामुळें, दृश्याच्या दृश्यपणाबरोबर तोहि जेथल्या तेथें आपोआप मावळून जातो. कारण जीव हा वस्तुगत्या ब्रह्मरूप असून त्याच्याच आश्रयानें राहणारी जी माया, तिनें आपलें अघटित-घटनापटुत्व दाखविण्यासाठीं अविद्येचें स्वरूप धारण करून त्याला पापटून निजविलें असतां, व त्याबरोबरच त्याच्या स्वरूपांत हा अनेकविध दृश्याचा मांड मांडला असतां, तो त्या

१ योगसूत्र ३।२४ व ३।४५ पाहा.

दृश्याचा द्रष्टा बनून त्याला पृथक्पणानें पाहूं लागतो व आपल्याहून दृश्य भिन्न असें मानूं लागतो. परंतु सद्गुरूपरमात्म्याची स्थिति काहीं तशी नाहीं. उजेडाला जसा अंधार कधींच भेटूं शकत नाहीं, तशी सद्गुरूला माया ही नुस्ता स्पर्श देखील कधीं करूं शकत नाहीं. किंबहुना, त्यांच्या दृष्टीनें बोलावयाचें म्हणजे माया मुळीं नाहींच म्हटलें तरी चालेल. तेव्हां त्यांनीं शिष्याला आपल्या ज्ञानदृष्टीनें हालवून जागें केल्यावर जसें आपल्या व्यावहारिक जागृतीच्या आगमनाबरोबर आपलें प्रातिभासिक स्वप्न तात्काळ मावळून जातें, तसें गुरुकृपेनें लाभलेल्या पारमार्थिक जागृतीबरोबर तत्क्षणीं शिष्याचें तें दृश्यविषयक भेददर्शनरूपी व्यावहारिक स्वप्न जेथल्या तेथे मावळलेंच पाहिजे. इतकेंच केवळ नव्हे, तर शिष्याची भेदविषयक कल्पना गेली कीं तिच्या बरोबरच तत्सापेक्ष अशी जी त्याची अभेदविषयक कल्पना तीहि नष्ट होऊन तो भेदाभेदविषयक कल्पनाशून्यहिपण झालाच पाहिजे. असो तर सारांश शिष्यावर घडणाऱ्या गुरुकृपेच्या परिमाणाचें स्वरूप हें अशा प्रकारचें आहे, आणि त्यांत सद्गुरू हे जसे भेदाभेदविषयक कल्पनाशून्य असतात तसेंच शिष्यानेंहि गुरुकृपेच्या बळावर भेदाभेदविषयक कल्पनाशून्य होऊन जाणें हेंच त्या उभयतांचें ऐक्य किंवा सामरस्य असून परमात्मा व सद्गुरू हे मूळचेच एक असल्यामुळें शिष्याचें जें सद्गुरूशीं ऐक्य तेंच त्याचें परमात्म्याशींहि ऐक्य होय.

आतां (येवढिया जैता नेथे आपणपे जो) या कार्याच्या दुर्घटपणाकडे जर पाहिलें तर तें अत्यंत दुर्घट आहे, दुर्घटपणाची त्याच्या ठिकाणीं पराकाष्ठा झाली आहे, असेंच कोणालाहि म्हणावें लागेल हें उघड होय. कारण वरील विवेचनावरून नारदादिकासारख्यांनाहि 'त्राहि भगवन्' करावयास लावून जिनें आपल्या दुर्जयत्वाचा चांगला खरमरित अनुभव आणून दिला, भगवान् श्रीकृष्णासारख्याकडूनहि जिनें आपलें दुर्जयत्व कबूल करविलें, त्या मायेवर विजय संपादन करणें हा त्यांतला मुख्य कार्यभाग दिसतो. तेव्हां अशा प्रकारचें हें कार्य दुर्घट नाहीं असें कोण म्हणूं शकतो! आणि त्याच्या सिद्धीला व विशेषतः त्यांत मिळविलेल्या मायेवरील लोकोत्तर विजयाला, भूषण मानणार नाहीं असा तरी कोण आहे! परंतु त्याला भूषण मानणें तर असो, सद्गुरू हे त्याच्या कर्तृत्वाचा नुस्ता स्पर्श देखील आपल्या आंगाला होऊं देत नाहींत, असें या कार्याच्या एकंदर घटनेवरून दिसतें.

कारण नुसत्या वरवर पाहाणाराला यद्यपि असें म्हणतां येईल कीं शिष्याला आरंभीं साधनमार्ग दाखविणारे तरी सद्गुरू व शेवटीं अविद्येच्या निवृत्ति-पूर्वक त्याला मायाजालांतून सोडविणारे तरी सद्गुरूच, असल्यामुळें या कार्याचे आद्योपान्त कर्ते सद्गुरू होत. तथापि त्याच्या घटनेच्या आंत शिरून तिचें सूक्ष्मदृष्टया निरीक्षण करणाराला शिष्याच्या अंतःकरणांत ज्ञानद्वारा नुस्ती प्रेरणा करून देण्यापलीकडे त्यांत सद्गुरूंनीं काहीं एक केलेलें दिस-णार नाहीं. इतकेंच केवळ नव्हे, तर ती प्रेरणा कर्तृत्वाभिमानपूर्वक म्हणजे मी गुरु, या शिष्याचा प्रेरक आहें अशा भावनेनें झाली आहे, असें म्हणतां येण्यासहि त्यांत कोठे आधार सांपडणार नाहीं, व अतएव तेवढया प्रेरणेचे कर्तृत्व देखील सद्गुरु-परमात्म्याच्या आंगाला काहीं चिकटवितां येणार नाहीं. एवंच हें शिष्योद्धरणाचें कार्य आरंभापासून शेवटपर्यंत सर्वथा जरी सद्गुरु-परमात्म्याच्या साह्यानेंच घडून येत असतें, तरी पण सद्गुरूच्या सर्व-कर्म-धर्म-संबंध-रहितत्वरूपी शुभ्र वस्त्रावर या असल्या शुद्र कार्याच्या कर्तृत्वा-मुळेंहि काळा डाग पडतो म्हणून, किंवा त्यांच्या शुद्ध-बुद्ध-मुक्त-स्वभावाला एवढें कर्तृत्वहि खपत नाहीं म्हणून, कीं काय न कळे, ते त्या कार्याच्या किंवा त्यांतल्या कोणत्याहि कार्यभागाच्या कर्तृत्वाला नुस्तें चुकून सुद्धां कधीं आपल्याकडे येऊं देत नाहींत. तर सर्व कांहीं करून पुनः ते त्या-पासून सर्वथा अलिप्तच राहात असतात ॥ १९ ॥

(४) समारोप.

असो तर आतां सरते शेवटीं थोडक्यांत सांगावयाचें हे कीं—

लघुत्वाचेनि मुद्दलें । वैसला गुरुत्वाचे शेले ।
नासूनिया नाथिले । सदैव जो ॥ २० ॥

अ० टी०—[लघुत्वाचेनि मुद्दलें] आपल्या स्वप्नांत दृष्टोत्पत्तीस येणारे रथ व रथी हे दोन पदार्थ वस्तुगत्या जरी सारख्याच किंमतीचे, समान योग्यतेचे, किंबहुना एकच असतात, तरी पण त्यांतल्या त्यांत रथी हा भोक्ता, मालक व रथ हा त्या रथीचा भोग्य, रथी नेईल तिकडे जाणारा व अतएव त्याचा चाकर, गुलाम, अशा प्रकारचें त्या दोहोंत पर-स्परसापेक्ष श्रेष्ठत्व-कनिष्ठत्व प्रत्ययास येत असतें व मानावेंहि लागतेंच.

त्याप्रमाणें परमात्म्याच्या निद्रेंत उदयास आलेल्या या विश्वरूपी स्वप्नांतील गुरु-शिष्य-भाव हे वस्तुगत्या जरी सारख्याच किंमतीचे आहेत, तरी पण त्या दोहोंवर परस्परसापेक्ष अशी लघु-गुरूपणाची छटा पसरली असून त्यांपैकीं लघु असें जें शिष्यत्व तें आमच्या वांटयास आलें असल्यामुळें आम्हांला पायथ्याशीं हात जोडून उभें रहावें लागत आहे व त्यांतलें श्रेष्ठ असें जें गुरुत्व तें गुरुमहाराजांच्या वांटयसा गेल्यामुळें ते (बैसला गुरुत्वाचे शेले) श्रेष्ठपणाच्या पर्वत-शिखरावर जाऊन बसले आहेत. अर्थात् गुरुमहाराजाला जो गुरुपणा, शेटजीपणा (श्रेष्ठपणा), प्राप्त झाला आहे, ते जे इतके गब्बर बनले आहेत, ते केवळ आमच्या लघुत्वाच्या मांडवलावर बनले आहेत. म्हणजे आम्हीं लघु झालों आहोंत म्हणून ते गुरू झाले आहेत, इतकेंच.

बरें, याच्या उलट घटकाभर असें जरी मानलें कीं गुरुमहाराज हे आमच्या लघुत्वाच्या अपेक्षेनें गुरू झालेले नाहींत, तर त्यांनीं आमचें लघुत्व, तत्कारणभूत अविद्येसकट, नाहींसें करून टाकलें आहे, म्हणून ते गुरू होत. तरी देखील त्यांच्या गुरुत्वाचें मूळ फारसें खोल गेलेलें काहीं दिसत नाहीं. कारण (नासूनिया नाथिलें) सद्गुरूंनीं नाहींसें केलेलें आमचें लघुत्व म्हणजे वस्तुगत्या आमच्यावर आलेला लघुत्वाचा नुस्ता मिथ्या आरोप मात्र होय. तें काहीं आमचें खरें लघुत्व नव्हे. आम्हीं खरोखर लघुत्वास प्राप्त झालों होतों असा कोणताहि काल निदान आम्हांला तरी काहीं आठवत नाहीं. त्याच प्रमाणें, आमच्यावर लघुत्वाचा आरोप येण्यास कारणीभूत झालेली जी अविद्या, ती तरी कोण? कोठली? तर "अविद्या येणे नांवे। मी विद्यमानचि नोव्हे। हे अविद्याचि स्वभावें। सांगतसे" (प्र. ६।२८) याप्रमाणें आपल्या नांवानेंच कालत्रयीं आपली अविद्यामानता दाखविणारी अशी एक कल्पित वस्तु! तेव्हां, अशा प्रकारच्या या कालत्रयीं नसणाऱ्या वस्तूचा निरास करून तद्द्वारा गुरुमहाराजांनीं गुरुत्वाची प्राप्ति करून घेणें, म्हणजे त्यांनीं वस्तुगत्या काहीं न करतां गुरुपदारूढ होणेंच नव्हे काय?

मिळून या दोन प्रकारांपैकीं कोणत्याहि प्रकारांत गुरुमहाराजांच्या गुरुत्वाचें मूळ असो, आमच्या लघुत्वाच्या अपेक्षेनें त्यांच्याकडे गुरुत्व आलेलें असो वा त्यांनीं आमचें लघुत्व नाहींसें केलें म्हणून ते गुरू मानले जात असोत,

त्यांपैकीं कोणत्याहि कारणानें जरी ते गुरुपदारूढ झालेले असले तरी (सदैव जो) ते भाग्याचे पुतळे आहेत असेंच मानणें प्राप्त आहे. कारण अशी अगदीं फुकट-महत्पदाची प्राप्ति कोणालाहि भाग्याखेरीज कांहीं होत नाहीं. तर ज्याचें नशीब सवाहातांचें असतें तोच असा आयता उच्च स्थानीं नेऊन बसविला जात असतो ॥ २० ॥

स्पष्टीकरण.

या ओवीच्या या अशा प्रकारच्या शब्दार्थाकडे पाहिलें असतां, श्रीसद्गुरूंच्या सगुणमूर्तीचें स्तवन करण्यासाठीं आरंभिलेल्या या पोट-प्रकरणाचा समारोप करतांना श्रीज्ञानेश्वरांनीं गुरुमहाराजांना शेलक्या शब्दांचा अहेर केला आहे असें दिसतें; परंतु वस्तुतः ती अन्योक्ति किंवा तो विरोधाभासमात्र होय. त्या शब्दांचा गर्भित अर्थ असा आहे कीं सद्गुरूंचें गुरुत्व हें केवळ शिष्याच्या लघुत्वसापेक्ष असून शिष्याचें लघुत्व जसें अविद्याकृत व अतएव मिथ्या असतें तसेंच सद्गुरूंचें गुरुत्वहि पण अविद्याकृत व अतएव मिथ्याच असल्यामुळें त्याचा ते कधींहि अंगीकार करीत नाहींत. तर उलट शिष्याच्या मिथ्या लघुत्वाबरोबर आपल्या मिथ्या गुरुत्वाचाहि निरास करून ते 'सदैव' म्हणजे सदासर्वकाळ आपल्या निजात्मरूपांतच स्थित असतात ॥ २० ॥

आतां सद्गुरूला गुरुत्वाची प्राप्ति कोणत्याहि रीतीनें झालेली असो व त्यांचें तें गुरुत्व वस्तुगत्या सत्य असो वा मिथ्या असो, पण ज्ञानेश्वरा, तुम्हीं जे भवसागरांत सारखे गटांगळ्या खात होतां व त्या अथांग डोहांत बुडत होतां त्या तुम्हांला ज्या अर्थी सद्गुरूंनीं हात देऊन बाहेर काढलें आहे, दुस्तर अशा त्या भवसमुद्रांतून तारून परतीरावर पोंचविलें आहे, त्या अर्थी, तुम्हांला त्यांचें तें गुरुत्व खोटें कसें मानतां येईल ? अर्थात् तो कृतघ्नपणा असल्यामुळें तुम्हांला तें खरेंच मानणें प्राप्त आहे, नव्हे काय ? या प्रश्नाचें उत्तर श्रीज्ञानेश्वर म्हणतात असें आहे कीं—

नाहीं ते जळीं बुडिजे । तैं घनवटें जेणें तरिजे ।
तरलियाहि नुरिजे । कवने ठायीं ॥ २१ ॥

अ० टी० (नाहीं ते जळीं बुडिजे) नव्हे कां ? निःसंदेह प्राप्त

आहे. कारण आम्हीं ज्या भवसागराच्या अर्थात डोहांत गटांगळ्या खात होतों व बुडत होतों तो डोह म्हणजे " जय जय जह्वजामिति " या श्रुतींत सांगितल्याप्रमाणें किंवा " बोळे ना वोरसे बाई पूर आला। तेथे जन बुडाला बाइयानो। बुडाला, बुडाला, बुडाला ह्मणतां। बुडाल्याची शुद्धि कोणी ना घेती। ऐल बुडाला पैल बुडाला। कोरड्याच डोहीं जन बुडाला " या चांगदेवांच्या म्हणण्याप्रमाणें जेथे पाण्याचा थेंब काय? पण नांव देखील नाहीं, अशा प्रकारचा मृगजलाचा अनिर्वाच्य डोह होय; व त्यांत आम्हीं बुडत असतां (तैं घनवटें जेणें तरिजे) आम्हांला त्यांतून तारण्यासाठीं जे धावून आले होते ते गुरू, म्हणजे जड, भारी, होते इतकेंच केवळ नव्हे, तर आम्हांला पैल तीरावर सुरक्षित नेऊन पोंचविण्याचें साधन म्हणून त्यांनीं जी कर्म-उपासनादिरूपी नौका आपल्याबरोबर आणली होती ती देखील "देहाभिमानादभिवर्धते क्रिया" या रामगीतेंतील वचनाप्रमाणें चांगली घनवट ह्मणजे भरीव, जाड्यगुणसंपन्न, अशीच होती. तेव्हां आम्हीं भवसागर तरून गेले असलोंच पाहिजे.कां?तर त्या विन-पाण्याच्या डोहांत बुडणाऱ्या आम्हांला दगडासारख्या घनवट अशा नौकेचा आश्रय मिळाल्यावर व तिचे कर्णधारहि तसेच 'गुरु' असल्यावर मग आम्हीं त्या डोहाच्या परतीरावर पोंचण्यांत हरकत येण्याचें काहींच प्रयोजन राहात नाहीं. परंतु (तरलियाहि तुरिजे, कवने ठायीं) तरल्यावर आम्हीं जे उरले पाहिजे होतों, म्हणजे आम्हीं जर तरलों होतों तर आमच्या तरण्याची खूण म्हणून आमचा जीवपणा, आमचें नांव-रूप, हें जें शिल्लक राहिलें पाहिजे होतें, तें मात्र कोठेंहि शिल्कीस असलेलें काहीं दिसत नाहीं. अर्थात् आम्हीं जर त्या भवसागरांत बुडालों असतों तर गेलोंच होतों म्हणा, पण त्यांतून तरूनहि पुनः आमचा मागमूस सुद्धां काहीं कोठे शिल्लक राहिलेला नाहीं हें आश्चर्य होय॥२१॥

स्पष्टीकरण.

तात्पर्य असें आहे कीं या बुडण्या-तरण्याच्या नुसत्या कल्पना मात्र असून त्या गुरु-शिष्याच्या मिथ्या भेदविषयक कल्पनेंतून प्रादुर्भूत झालेल्या व अतएव मिथ्या होत. कारण वस्तुगत्या गुरूहि परमात्मा व शिष्यहि पण परमात्माच, याप्रमाणें, परमात्मा हा आपण आपल्याच ठिकाणीं रममाण होऊन स्वसुखानें सुखावला असतां त्या दोन्हीं रूपानें निदर्शनास येत असतो.

तेव्हां तेथे बुडणार कोण व त्याला तारणार कोण ? अर्थात् परमात्म्याच्या स्वरूपांत अन्यत्वाचा सर्वथा अभाव असल्यामुळें तेथे एकानें बुडणें व दुसऱ्यानें त्याला तारणें अशा प्रकारच्या कार्याची घटना मुळींच संभवत नाहीं. वास्तव परमात्म्याच्या स्वरूपांत निदर्शनास येणाऱ्या गुरु-शिष्यपणाच्या व्यवहारांत वास्तवतः बुडण्या-तरण्यासारखा कोणताहि प्रकार नसून तो व्यवहार म्हणजे वस्तुगत्या परमात्म्यांनीं स्वस्वरूपावलोकनाच्या निमित्तानें एक निवृत्तिनाथ व एक ज्ञानेश्वर हीं, किंवा यांसारखीं, गुरु-शिष्याचीं रूपें व नावें धारण करणें, आणि तेवढी हौंस पुरली कीं शिष्योद्धरणाच्या निमित्तानें तीं दोन्हीं नावें-रूपें टाकून देऊन पुनः एकलपणानें स्वस्वरूपावस्थित होणें, अशा प्रकारचा तो नुस्ता ज्ञानाचा विलास मात्र आहे, असें समजलें पाहिजे ॥ २१ ॥

असो तर याप्रमाणें सद्गुरू-परमात्म्याच्या सगुण मूर्तीचें स्तवन करून त्यांत सगुणदृष्टया प्रतीत होणाऱ्या गुरु-शिष्यभावांचें अन्वय मुखानें परमात्मस्वरूपत्व व व्यतिरेक मुखानें तुच्छत्वहि दाखवून देऊन आतां श्रीज्ञानेश्वर सद्गुरूच्या यथार्थ अशा निर्गुण स्वरूपाचें स्तवन करण्याकडे वळतातः—

३. निर्गुण रूपाचें स्तवन.

(१) निर्गुणाचें सामान्य विवेचन.

आतां निजानंदाचा उपभोग घेत असतां गुरु-शिष्यादि अनेक द्वंद्वांच्या रूपानें निदर्शनास येणाऱ्या परमात्म्याचें यथार्थ स्वरूप कसें आहे ? म्हणाल तर, तें शब्दानें कांहीं सांगतां येत नाहीं, कोणताहि शब्द परमात्म्याच्या यथार्थ स्वरूपाचें वर्णन करण्यास समर्थ नाहीं, किंबहुना तो शब्दाचा विषयच नव्हे, हें त्या प्रश्नाचें खरें उत्तर होय. परंतु या कामीं शब्दाचा कांहींच उपयोग होत नाहीं असें मात्र नाहीं. तर तो सद्गुरू-परमात्म्याची सामान्य रूपरेषा खुशाल रेखाटून दाखवूं शकतो. आणि तेवढ्यापुरता जर त्याचा उपयोग करून घेतला तर असें दिसतें कीं—

आकाश हें सावेव । न वंधे आकाशाची हाव
ऐसे कोन्ही एक भरीव । आकाश जो ॥२२॥

अ० टी०—(आकाश हें सावेव) स्वरूपतः पोकळ अशा या महदाकाशानें स्पर्शादि तन्मात्रांसकट तत्कार्यभूत वायु-अग्नि-जल-पृथ्वी या महा-

भूतांना व तसेंच आब्रह्मस्तंबपर्यंत पसरलेल्या भौतिक पदार्थमात्रांना आपल्या पोटांत सांठविलें असल्यामुळें तें निरवयव, निराकार व अतएव अमर्याद आहे, असें सामान्यत: मानलें जात असतें. परंतु वस्तुगत्या कांहीं तें तसें निरवयव नाहीं व अमर्यादहि पण नाहीं. कारण तें शब्दतन्मात्रेचें कार्य असून वाय्वादिक हेच त्याचे अवयव असल्यामुळें त्याला सावयव व समर्यादच मानणें प्राप्त आहे; व त्याच्या शब्दगुणामुळें त्याची सावयवता व समर्यादता सिद्धहि होतच आहे. अतएव त्यानें अखिल चराचर विश्वाला जरी पोटांत साठविलें असलें तरी त्याला सद्गुरु-परमात्म्यापुढें (न बंधे आकाशाची हाव) आपल्या आकाशपणाची म्हणजे आपल्या अवकाशपणाची किंवा अमर्यादपणाची हाव म्हणजे हौस पुरवून घेतां येत नाहीं, म्हणजे आपला अमर्यादपणा मिरवितां येत नाहीं किंवा त्याचा गर्व करतां येत नाहीं. कारण " आकाश पंचभूतामधी। आत्मा भूत भौतिका निरवधी । आकाशा प्रळय सिद्धि । आत्मा त्रिशुद्धी प्रळयातीत " या नाथोक्तीप्रमाणें आकाश हें किती झालें तरी पंचमहाभूतांपैकीं एक महाभूत मात्र असून परमात्मा हा त्याच्यासकट सर्व भूतांना व भौतिकांना गवसणी घालून शिवाय आपल्या अमर्यादपणानें उरणारा असा आहे. त्याखेरीज आकाशाला कालमर्यादाहि आहे, परमात्म्याला ती देखील नाहीं. कारण महाप्रळयांत आकाश नाश पावत असून परमात्मा हा कितीहि महाप्रलय आले व गेले तरी त्यांच्या मागें व पुढें आपला विद्यमानच असतो. किंबहुना " प्राण दिक् व्योम मुख्यं यस्मिन् विश्रान्तमास्ते " या आचार्योक्तीप्रमाणें प्राण व दिशा यांच्यासकट आकाशाचें जर एखादें विश्रान्तिस्थान असलें तर तें परमात्मा हें होय. तस्मात् (ऐसे कोन्हीं एक भरीव आकाश जो) " सत्य ज्ञानानन्त गगनाचें प्रावर्ण " याप्रमाणें एकंदर चराचर विश्वासकट या महदाकाशाला सर्व बाजूनें व्यापणारें, त्याला आपल्या पोटांत सांठविणारें, पण त्याच्यासारखें पोकळ म्हणजे शून्यरूप, अभावरूप मात्र नाहीं, तर भरींव, भावरूप, सद्रूप, असें किंवा सघन, घनदाट, अंशांशी-भावरहित, अशा प्रकारचें कोणीएक आकाश, म्हणजे ज्याला चिदाकाश म्हणतात तें, सद्गुरु-परमात्म्याचें यथार्थ असें स्वरूप होय ॥ २२ ॥

चंद्रादि सुसीतळें । घडलीं जयाचेनि मेळें ।
सूर्य जयाचेनि उजाळें । कडवसोनि ॥ २३ ॥

शब्दार्थ जरी या पाठांचे निरनिराळे असले तरी त्या सर्व पाठांचा भावार्थ एकच दिसतो; व तो हा कीं ज्या सुखाच्या सन्निधिमात्रेंकरून जडस्वभाव अशी जी प्रकृति ती सुखरूप होऊन चंद्र-तारादि सुखकारक पदार्थ प्रसवण्यास समर्थ झाली आहे, तें सर्व सुखदुःखातीत, सर्व भावाभावातीत, निर्विशेष सुखमात्र, सद्गुरु-परमात्म्याचें स्वरूप होय.

तसेंच [सूर्य जयाचेनि उजाळे, कडवसेनि] सूर्यप्रकाशांतील काहीं किरणांचा समुदाय, ज्याला कडवसा किंवा कवडसा म्हणतात, तो भिंतीतील छिद्रादिकांतून जसा घरांत शिरतो, त्याप्रमाणें प्रकृतिरूपी घरांत शिरलेल्या ज्या प्रकाशाच्या कवडशापासून सूर्यासारखा तेजोगोल निर्माण झाला आहे तो प्रकाश हेंच सद्गुरू-परमात्म्याचें स्वरूप आहे असें समजलें पाहिजे ॥ २३ ॥

स्पष्टीकरण.

या दोन ओव्यांपैकीं पहिल्या [२२ व्या] ओवींत आकाशाच्या दृष्टान्तानें सद्गुरू-परमात्म्याची सद्रूपता, सत्तामात्रता, व तिची आकाशादि भूतभौतिक पदार्थमात्रांत व्याप्ति दाखविली असून प्रस्तुत [२३ व्या] ओवींत सूर्य व चंद्रादिकांच्या दृष्टान्तानें सद्गुरूच्या अनुक्रमें प्रकाशरूपतेची म्हणजे चिद्रूपतेची आणि सुखरूपतेची किंवा आनंदरूपतेची, सामान्य रूपरेषा रेखाटली आहे ॥ २२।२३ ॥

याप्रमाणें सद्गुरू-परमात्म्याच्या सच्चित्सुखरूपतेचा उल्लेख करून आतां "द्वाविमौ पुरुषौ लोके क्षरश्चाक्षर एव च । क्षरः सर्वाणि भूतानि कूटस्थोऽक्षर उच्यते" [गीता १५।१६] याप्रमाणें चेतनाच्या जीव व शिव संज्ञित क्षर व अक्षर या परस्परसाक्षेप अशा दोन सोपाधिक अवस्थांपेक्षां सद्गुरूच्यां शुद्ध निरुपाधिक चेतनरूपतेचा उत्तमपणा, तिची श्रेष्ठता, दाखवितात—

> जीवपणाचेनि त्रासे । यावया आपुलिये दसे ।
> तो शिवहि मुहूर्त पुसे । जया जोसियातें ॥ २४ ॥

अ० टी०—[जीवपणाचेनि त्रासे] या चराचर विश्वांत जीव व शिव या नांवांचे, अनुक्रमें व्यष्टि व समष्टि रूपी असे, जे दोन भाव आहेत

त्या दोघांत, अधिकारपरत्वें जरी पहिला पोष्य व दुसरा पोषक, पहिला कनिष्ठ व दुसरा श्रेष्ठ, अशा प्रकारचें तारतम्य असलें तरी मायेचें बंधन त्या दोघांनाहि सारखेंच असल्यामुळें ते दोघे सारखेच परतंत्र असून पारतंत्र्याच्या योगानें उपस्थित होण्याऱ्या ज्या कटकटी व जे त्रास आहेत ते " व्याप तितका संताप " या नियमाप्रमाणें जीवापेक्षां असंख्य पटीनें अधिक शिवाला सोसणें प्राप्त असतें. कारण जीवाला सोसावा लागणारा हा मायावशतेचा त्रास व्यष्टि-प्रपंचापुरताच, म्हणजे त्याच्या स्वतःपुरताच व अतएव मर्यादित, असल्यामुळें तेवढा कसा तरी भोगून जीव हा चार प्रहर रात्र खुशाल झोंप तरी काढूं शकतो. पण शिवाला सोसावा लागणारा तो त्रास समष्टि-प्रपंचरूप, म्हणजे एकंदर जीवमात्रांच्या संसृतिसंबंधीं, असून त्यांत ब्रह्मा-विष्णु-महेश अशा त्रिविधरूपानें जीवाच्या उत्पत्ति-स्थिति-संहाराचा कारभार करीत असतां, प्रत्येक जीवाच्या पापपुण्याची नोंद ठेवणें, त्याची नेमकीं फळें नेमक्या वेळीं ज्याचीं त्याला बिनचुक देणें, त्यासाठीं सृष्टींत अनेक प्रकारच्या घडामोडी करणें, वगैरे सारख्या फारच मोठ्या जबाबदारीच्या कामांत शिवाला कल्पारंभापासून कल्पांतापर्यंत रात्रंदिवस सारखें राबावें लागत असतें. त्यांत त्यांना विश्रांति अशी क्षणभर देखील मिळत नाहीं. आणि या त्यांच्या अविश्रांत श्रमाचा नमुना जर पहावयाचा असेल तर प्रत्येक जीवाच्या बुद्धीचें दैवत ब्रह्मदेव, अहंकाराचें दैवत रुद्र व चित्ताचें दैवत विष्णु असल्यामुळें या आपल्या तिन्हि रूपानें शिव हे आपलें जीवसंबंधीं कर्तव्य बजावण्यांत बुद्ध्यादिकांच्याद्वारा कसे अष्टौप्रहर खपत असतात तें प्रत्येक जीवाला दिसण्याजोगेंहि आहेच. तेव्हां शिवाच्या मागें लागलेला हा अशा प्रकारचा जीवपणाचा त्रास ते कोठवर सोसणार ? अर्थात् जीवाला फक्त आपल्या पुरता होणारा प्रापंचिक त्रासहि जर त्याला एक-दोन-दहा जन्मांत नाहीं तरी पण कधीं तरी सोसेनासा होऊन तो जर स्वस्थ 'हरिहरि' म्हणत बसण्याची इच्छा करीत असतो, तर शिवाच्या मागें लागलेला अखिल जीवांच्या प्रपंचाचा त्रास त्यांनाहि तसाच दहा-वीस कल्प-महाकल्पांच्या शेवटीं कधीं तरी असह्य होऊन 'आतां नको हें शिवपण' असें वाटणें, आणि आपल्या वतनाच्या गावीं जाऊन व निर्व्यापार होऊन दोन दिवस स्वस्थ बसण्याची इच्छा होणें स्वाभाविक होय.

परंतु नुसत्या त्यांच्या इच्छेनें काय होणार ? कारण शिवपणांतून आपली सुटका करून घेणें, आपलें शिवपण झुगारून देऊन मोकळें होणें, हें कांहीं त्यांच्या स्वाधीनचें नाहीं. तर त्यांच्या गळीं शिवपण हें जगांतील जीवपणाच्या अपेक्षेनें बांधलें गेलें असतें. तस्मात् जोंपर्यंत जगांत जीवपण आहे तोंपर्यंत शिवाला आपल्या माथ्यावर शिवपणाचें गांठोडें बाळगलेंच पाहिजे. तें कांहीं त्यांना टाकून देतां येत नाहीं व त्यांच्या टाकल्यानें टाकलें जातहि पण नाहीं. अर्थात् त्यांना जर शिवपणांतून आपली सुटका करून घ्यावयाची असेल तर जीवपणांतून जीवाची सुटका अगोदर झाली पाहिजे, व ती करून घेण्याच्या उद्योगास शिवांनीं अगोदर लागलें पाहिजे. आणि जीवाला जीवपणांतून सोडविणें हें कार्य सर्वस्वी सद्गुरू-परमात्म्याच्या हातीं असून त्यांनीं जर कृपा केली तरच तें अनायासें घडून येत असतें, एरव्हीं कोणी कितीहि यत्न केले तरी तें कदापि घडत नाहीं, व घडूं शकत नाहीं, असें पूर्वी [ओ. १५ ते १९] सांगण्यांत आलेंच आहे. यास्तव (यावया आपुलिये दसे) शिवाला जेव्हां आपल्या शिवपणाच्या निवृत्तिपूर्वक आपली मूळची निरुपाधिक दशा प्राप्त करून घ्यावयाची असते, तेव्हां तिच्या प्राप्तिसाठीं [तो शिवहि मुहूर्त पुसे, जया जोसियाते] त्यांना म्हणजे शिवालाहि या सर्व उपाधिशून्य अशा सद्गुरुरूपी दैवज्ञालाच शरण जावें लागतें. त्यांच्याच पुढें आपली कुंडली मांडून इष्टकार्यास साधकबाधक ग्रह कोणते तें समजून घ्यावें लागतें, त्यांच्या अनुमतानेंच अनिष्ट ग्रहांच्या शांत्यर्थ जप-होम-दानादि साधनें करावीं लागतात, आणि आपण स्वगृहीं जातों न जातों तोंच एखादें सृष्टिविषयक कार्य उपस्थित होऊन त्यासाठीं मायादेवीनें आपली रजा रद्द करूं नये, व तावडतोब आपल्या कामावर रुजू होण्याचा प्रसंग आपल्यावर येऊं नये, कांहीं काळ तरी आपल्यास सुखानें घरीं राहतां यावें, म्हणून गमनासाठीं किंवा गृहप्रवेशासाठीं एखादें स्थिर लग्न पाहून देण्याविषयींहि या सर्व दैवज्ञांच्या दैवज्ञाचीच पायधरणी शिवाला करावी लागत असते. अर्थात् सद्गुरूंनीं कृपा केली तरच शिवाचेंहि शिवपण नाहींसें होऊन त्यांना आपल्या मूळच्या निरुपाधिक दशेची प्राप्ति होते, एरव्हीं होत नाहीं व होऊं शकत नाहीं. सारांश " प्रभु झाला तरी संसाराचा दास, तयासी उचित यांची [सद्गुरूची]

सेवा " या तुकोबाच्या वचनाप्रमाणें, शिव झाले म्हणून कार्य झालें ! ते ज्याअर्थी संसाराचेंच दास आहेत त्याअर्थी त्यांनीं सद्गुरुंना शरण हें गेलेंच पाहिजे. त्याखेरीच त्यांची या संसारांतून सुटका कशी होणार? शक्यच नाहीं ॥ २४ ॥

चांदणें स्वप्रकाशाचें । लेइला द्वैत दुनीचें ।
तऱ्ही उघडेपण नवचे । चांदाचें जया ॥ २५ ॥

अ० टी०—[स्वप्रकाशाचें चांदणें लेइला] चंद्रबिंब हें जसें आपल्याच प्रकाशाच्या इतस्ततः पसरणाऱ्या चांदण्यानें म्हणजे प्रकाश-किरणानें परिवेष्ठित झालेलें असतें, तद्वत् स्वराट म्हणजे स्वयंप्रकाश, प्रकाशरूप, ज्ञानरूप, असा जो परमात्मा-सद्गुरु त्यानेंहि आपल्याच प्रकाशाच्या किरण-रूपानें निदर्शनास येणाऱ्या दृष्ट-श्रुत-मनोवेद्य अशा एकंदर चराचर विश्वाचें पांघरूण आपल्या भोंवतीं गुंडाळून घेतलें आहे; व शिवाय तें त्याचें पांघरूण [द्वैत दुनीचें] द्रष्टा व दृश्य या द्वैताच्या योगानें दुहेरीहि झालेलें आहे. परंतु चंद्रबिंब हें जसें आपल्या चांदण्याच्या वेष्टनानें झांकलें जात नाहीं, तर चांदण्याचा पट पांघरूनहि पुनः तें जसें उघडेचें उघडेंच असतें, त्याप्रमाणें सद्गुरु-परमात्मा हा आपल्या प्रकाशाच्या चांदण्याचा द्रष्टा व दृश्यरुपी दुहेरी पट जरी पांघरला आहे [तऱ्ही जया चांदाचें उघडेपण न वचे] तरी त्यापासून या सद्गुरुरूपी चंद्राच्या उघडेपणांत काहीं व्यत्यय आलेला नाहीं. म्हणजे या दुहेरी पांघुरणानें त्याचें यथार्थ स्वरूप काहीं झांकलें गेलें नाहीं. तर तें पांघरूण पांघरूनहि पुनः तो आपला उघडाचा उघडाच आहे ॥ २५ ॥

स्पष्टीकरण.

तात्पर्य असें आहे कीं परमात्म्याच्या स्वरूपांत निदर्शनास येणारें द्रष्टा व दृश्यरूपी द्वैत हें वस्तुगत्या परमात्मरूप असल्यामुळें तें आपल्या द्वैत रूपानें जरी परमात्म्याच्या स्वरूपांत सर्वत्र पसरलेलें असलें तरी त्यापासून परमात्म्याचें अद्वितीयत्व काहीं झांकलें जाऊं शकत नाहीं. कारण द्रष्ट्याच्या रूपानें निदर्शनास येणाराहि परमात्मा व दृश्याच्या रूपानें निदर्शनास येणाराहि पण परमात्माच असल्यावर मग अगोदर द्वैतच राहिलें कोठें ! व तें

असलें तरी तें परमात्म्याच्या स्वरूपाला कसें झांकणार ? अर्थात् शक्यच नाहीं ॥ २५ ॥

परंतु—

> जो उघड कीं न दिसे । प्रकाश कीं न प्रकाशे ।
> आसतेपणें नसे । कव्हनीकडे ॥ २६ ॥

अ० टी०—(जो उघड कीं न दिसे) सद्गुरु-परमात्मा हा जरी सर्वत्र उघडा, सर्वथा निरावरण, असला तरी कोणी त्याला पाहूं म्हणेल तर तें मात्र साध्य नाहीं. आजपर्यंत कोणाला तो दिसला नाहीं व पुढें तो कोणाला दिसणें शक्यहि पण नाहीं. किंबहुना त्याला पाहाण्याची किंवा त्यानें दिसण्याची कल्पनाच मुळीं असंभवनीय होय. कारण आपल्याजवळ असलेलीं पाहाण्याचीं साधनें म्हटलीं म्हणजे इंद्रियें-मन-बुद्धि हीं होत. परंतु या साधनांच्या द्वारा जें पाहाण्या-दिसण्याचें कार्य घडावयाचें तें सर्वथा द्रष्टा-दर्शन-दृश्य या भेदांवर अवलंबून असतें. म्हणजे हे भेद जर विद्यमान असले तर—व तरच—द्रष्टयाला दृश्याचें दर्शन घडतें, एऱ्हवीं घडत नाहीं, व घडूं शकत नाहीं. आणि परमात्म्याच्या यथार्थ स्वरूपांत तर हे भेद मुळींच नाहींत. तेव्हां तेथे कोणी कोणाला पाहावयाचें व कोणी कोणाला दिसावयाचें ? एवंच परमात्मा हा जात्याच अविषय असल्यामुळें " यो बुद्धेः परतस्तु सः " या गीतावचनाप्रमाणें तो इंद्रियांचा व मनाचा तर काय, पण बुद्धीचाहि विषय होत नाहीं. म्हणजे तो बुद्धीच्या मर्यादेबाहेरचा, तिच्याहि अटोक्यांत न येणारा व अतएव तिलाहि अग्राह्य असा आहे. म्हणून तो सर्वत्र आपल्या उघडेपणानें, निरावरणपणानें, विद्यमान असूनहि पुनः कोणालाहि दिसत नाहीं व दिसूं शकत नाहीं. कधींहि प्रत्यक्ष प्रमाणाचा विषय होऊं शकत नाहीं.

आतां ज्ञान हेंच परमात्म्याचें स्वरूप असून व्यवहारांत बोलण्या-चालण्यावरून एकमेकाला एकमेकाचे मनोधर्म कळतात. त्यांत, व तसेंच ऐकणें, पाहाणें, खाणें, स्पर्शणें, वगैरे क्रियांत, वस्तुतः ज्ञानाचेंच ग्रहण होत असतें, म्हणजे ज्ञानाचाच प्रत्यय येत असतो. तेव्हां तो ज्ञानाचा प्रत्यय म्हणजे परमात्म्याचेंच दिसणें नव्हे काय ? असा एखादा प्रश्न उपस्थित होईल. परंतु वास्तविक म्हटलें म्हणजे शब्द-स्पर्शादि विषयसंयोगानें संकीर्ण

भावास प्राप्त झालेल्या ज्ञानाचा प्रत्यय हा वस्तुगत्या विषयाचाच प्रत्यय होय, ज्ञानाचा प्रत्यय नव्हे. किंबहुना, अहमस्मि अशा प्रकारचा अहमाकार प्रत्यय व तसाच ज्याला आत्मसाक्षात्कार म्हणतात तशा प्रकारचा विषय-संपर्करहित केवलज्ञानाचा, अनुभव-अनुभाव्य-अनुभावक या त्रिपुटीरूप प्रत्यय, हे सामान्यतः जरी ज्ञानाचे प्रत्यय म्हणवतात तरी पण ते देखील परमात्म्याच्या स्वरूपभूत यथार्थ ज्ञानाचें- ज्ञानाच्या यथार्थ स्वरूपाचे-प्रत्यय नव्हत. कारण प्रत्यय म्हटला कीं मग तो कोणत्याहि प्रकारचा असला तरी त्याचा विषय-विषयी-भावाशीं संयोग हा असणारच. त्याखेरीज प्रत्यय नांवाच्या कार्याची मुळीं घटनाच होऊं शकत नाहीं. आणि परमात्म्याच्या स्वरूपभूत ज्ञानांत विषय-विषयी-भावाचा सर्वथा अभाव आहे. म्हणून वर सांगितलेल्या प्रत्ययांपैकीं कोणत्याहि प्रत्ययाला परमात्म्याच्या स्वरूपभूत ज्ञानाचा प्रत्यय काहीं मानतां येत नाहीं. एवंच " विज्ञातारमरे केन विजानीयात्" या श्रुतिप्रमाणें जाणता असा जो परमात्मा तो कशानें —कोणत्या रीतीनें —जाणला जाणार ? दृष्टीच्या आश्रयभूत डोळ्याला जशी दृष्टि पाहूं शकत नाहीं, त्याप्रमाणें बुद्धि-मन-इंद्रियें यांच्या ग्रहणशक्तीचा आश्रय परमात्मा असल्यामुळें त्याच्या स्वरूपाचें ग्रहण या बुद्ध्यादि ज्ञानसाधनांना करतां येत नाहीं. तेव्हां तद्व्यतिरिक्त आणखी कोणत्या साधनानें त्याला जाणावयाचें ? अर्थात् त्याला जाणण्याचें कोणी साधनच आपल्यापाशीं नाहीं; व अतएव तो स्वतः जरी उघडा असला तरी साधनाच्या अभावीं त्याला कोणी पाहूं शकत नाहीं, व तो कोणाला दिसूं शकत नाहीं.

परमात्म्याच्या या अशा प्रकारच्या अगोचरपणामुळें तो अप्रकाशस्वभाव, अंधाररूप, असावा असें वाटण्याचाहि संभव आहे. परंतु (प्रकाश कीं न प्रकाशे) ज्याच्या योगानें हें अखिल चराचर विश्व प्रकाशलें जात आहे, ज्याच्या नुसत्या प्रतिबिंबाचें किंवा आभासाचें ग्रहण करून त्याच्या साह्यानें प्रकृतीला सूर्यचंद्रासारखे प्रकाशरूप गोल निर्माण करतां आले आहेत, त्याला अप्रकाश-स्वभाव मानतां येणें शक्य नाहीं. तर त्याला प्रकाशस्वरूपच मानणें प्राप्त आहे; व तो तसा आहे म्हणूनच त्याला आपल्या स्वरूपाचें प्रकाशन करतां येत नाहीं. कारण त्यानें स्वतः आपल्यास प्रकाशणें हें स्वस्कंधारोहण करण्यासारखें अशक्य होय. एवंच परमात्मा हा प्रकाशरूप आहे; पण त्यानें स्वतः आपल्यास प्रकाशणें शक्य नसल्यामुळें तो

कधीं प्रकाशत नाहीं; व म्हणून तो कोणाला कधींहि दिसत नाहीं, कोणाच्याहि जाणण्यांत येत नाहीं.

तर मग परमात्मा-सद्गुरू हे जगांत आहेत हें तरी कशावरून मानावयाचें ! या प्रश्नाचें उत्तर इतकेंच कीं (आसतेपणें नसे कव्हनीकडे) जगाच्या अस्तित्वावरून सद्गुरु-परमात्म्याचें अस्तित्व अनायासें सिद्ध होत असल्यामुळें तो आहे असेंच मानणें प्राप्त आहे. त्याचा अभाव काहीं मानतां येत नाहीं. कारण तो जर नसता, तर जगाच्या आहेपणाला कोणाच्या आहेपणाचा आधार मिळाला असता व तें कसें अस्तित्वांत आलें असतें ? आपल्या अस्तित्वाच्या आधारावर अस्तित्वांत येणारें म्हणजे आपल्या अस्तित्वाच्या आश्रयानें निदर्शनास येणारें, जें स्वप्न, तें आपल्या अभावीं कधीं तरी दृष्टोत्पत्तीस येऊं शकतें काय ? अर्थात् नाहींच. तर मग त्याचप्रमाणें परमात्म्याच्या स्वरूपांत उदय पावणारें व अतएव त्याच्या आहेपणाच्या आश्रयानें आहेपणांत येणारें, जें जग, तें त्याच्या अभावीं कधींच अस्तित्वांत आलें नसतें, ही गोष्ट उघड होय. अतएव जग जर आहे तर तदाधारभूत परमात्माहि आहे, असें मानणें प्राप्तच आहे. परंतु परमात्म्याचें आहेपण, त्याचें अस्तित्व, हें इतर व्यावहारिक पदार्थांच्या अस्तित्वासारखें आपल्या ज्ञानाचा विषय होणारें मात्र नाहीं. आणि परमात्मा हा सर्वत्र ओतप्रोत भरला असूनहि ज्या अर्थी दिसत नाहीं, ज्ञानाचा विषय होत नाहीं, त्या अर्थीं निद्रावस्थेंत स्वविषयक ज्ञानाच्या अभावीं आपण जसे असतों, पण असतेपणानें नसतों, म्हणजे असून नसल्यासारखे झालेले असतों, तसा परमात्मा हा चहूंकडे सदासर्वकाळ असतो, पण तो असतेपणानें डावी-उजवीकडे, मागें-पुढें, वर-खालीं, यांपैकीं कोणीकडे कधींहि नसतो, असें समजलें पाहिजे. एवंच "है कहूं तो है नहीं, और नहीं कहा नहिं जाय। है नहीं के बीचमें सारा जगत समाय" याप्रमाणें आहे व नाहीं या दोहोंच्या मधलें, म्हणजे त्या दोन्ही भावांना आधारभूत असलेलें व अखिल चराचर विश्वाच्या अस्तित्वाचा आपल्या पोटांत समावेश करून घेणारें असें जें सर्व अस्तित्वाचें मायपोट अस्तित्व तें सद्गुरु-परमात्म्याचें अस्तित्व होय. तेव्हां तें प्रत्यक्ष प्रमाणाच्या मर्यादेंत कसें येणार ! व इतर पदार्थांच्या अस्तित्वासारखें कोठेंहि असतेपणानें कसें असणार ? अर्थात् शक्यच नाहीं ॥ २६ ॥

आणि सद्गुरू-परमात्मा हा याप्रमाणें नुसत्या प्रत्यक्ष-प्रमाणाचाच तेवढा विषय होत नाहीं असें नव्हें; तर—

आतां जो तो इहिं शब्दीं । के मेळऊ अनुमानाचे मादी ।
हा प्रमाणाहि वो नेदी । कोन्हा मा काई ॥ २७ ॥

अ० टी०—(आतां) सद्गुरू परमात्म्याच्या स्वरूपाचा निश्चय करण्याच्या कामीं प्रत्यक्ष-प्रमाणाचा काहीं उपयोग होत नाहीं असें दृष्टोत्पत्तीस आल्यावर, त्याच्या स्वरूपाचें निदान सामान्य ज्ञान तरी व्हावें म्हणून (जो तो इहीं शब्दीं) 'जो' 'तो' 'हा' या शब्दांच्या साह्यानें, म्हणजे लिंगज्ञान व व्याप्तिज्ञान यांच्या साह्यानें, उभारण्यांत येणारें, उदाहरणार्थ, ' पर्वतावर हा धूर दिसत आहे, तस्मात् धुराबरोबर अवश्यमेव असणारा जो अग्नि तो तेथे असलाच पाहिजे ' अशा प्रकारचें (के मेळऊ अनुमानाचे मादी) जें अनुमान-प्रमाण, त्याचे कोणी किती जरी समुदाय एकत्र केले तरी, म्हणजे त्याच्या कोणीं किती जरी पंक्तीवर पंक्ति रचल्या तरी, (हा कोन्हा प्रमाणाहि वो नेदि मा काई) परमात्मा हा त्यांपैकीं कोणत्याहि प्रमाणाला, म्हणजे अनुमानाला ' ओ ' देत नाहीं, अर्थात् तो कोणत्याहि अनुमानाच्या अटोक्यांत येत नाहीं. अनुमान कोणतेंहि असो व तें कसेंहि बिनचुक, शास्त्रशुद्ध असो, परमात्मा हा त्याचाहि विषय होत नाहीं, अनुमानानेंहि जाणला जाऊं शकत नाहीं. मिळून प्रत्यक्ष-प्रमाणद्वारा परमात्म्याच्या स्वरूपाचें विशेष ज्ञान प्राप्त होणें तर शक्य नाहींच, पण अनुमान-प्रमाणद्वारा त्याचें सामान्य ज्ञानच प्राप्त करून घेऊं म्हटलें तर तेंहि साध्य नाहीं.

या ओवींतील ' प्रमाणा वो नेदी ' या पाठाचा ' प्रमाणा येवो नेदी ' असाहि एक पाठभेद आहे; व परमात्मा हा कोणत्याहि अनुमानाला प्रमाणरूपास प्राप्त होऊं देत नाहीं,असा त्या पाठभेदावरून ओवीचा अर्थ होतो. परंतु परमात्म्यानें अनुमानाचा विषय न होणें, त्यानें आपल्या स्वरूपास अनुमानाचा स्पर्शहि न होऊं देणें, हेंच त्यानें अनुमानाला प्रमाणरूपास न येऊं देणें होय. कारण अनुमानाची प्रमाणरूपता सिद्ध होण्यासाठीं त्यानें सामान्यतःच कां होईना, पण प्रमेयाच्या स्वरूपाकार होऊन तद्विषयक प्रमेचें करण व्हावयास पाहिजे असतें. परंतु परमात्म्यानें जर आपल्या स्वरूपाला अनुमानाचा विषयच होऊं न दिलें तर तें परमात्म्याच्या स्वरूप-

विषयक प्रमेचें करण कसें होणार? व तें जर त्या प्रमेस साधनीभूत न झालें तर त्याला प्रमाण कोण म्हणणार? कसें तें प्रमाणांच्या पंक्तींत बसणार? अर्थात् परमात्म्याच्या स्वरूपाचें सामान्य ज्ञान होण्यासाठीं केलेल्या अनुमानाचा स्पर्श परमात्म्यानें आपल्या अंगाला होऊं न दिला कीं त्या अनुमानाला प्रमाणाच्या लक्षण-मर्यादेंत मुळीं प्रवेशच करतां येत नाहीं, व त्यामुळें तें प्रमाणरूपास प्राप्तहि होत नाहीं. अतएव 'प्रमाणा वो नेदि' व 'प्रमाणा येवो नेदी' या दोन पाठांचे शब्दार्थ जरी भिन्न असले तरी त्या दोहींचा भावार्थ एकच होय.

दुसरें एक पाठान्तर 'प्रणवा वो नेदी' असें आहे; व त्यावरून जो परेच्या स्वरूपभूत प्रणवाला, ओंकारालाहि ओ देत नाहीं—ओंकाराच्या द्वाराहि जाणला जात नाहीं—तो ओंकाराच्या चवथ्या पिढींत वैखरीपासून उत्पन्न होणाऱ्या 'जो' 'तो' 'हा' या शब्दांना व त्यांच्या साह्यानें रचल्या जाणाऱ्या अनुमानाला काय दाद देणार? त्याच्या द्वारा कसा जाणला जाणार? अर्थात् जाणला जात नाहीं, असा या ओवीचा अर्थ होतो ॥२७॥

स्पष्टीकरण.

या ओवींत परमात्मा अनुमान प्रमाणाला 'ओ' देत नाहीं अशी भाषा श्रीज्ञानेश्वरांनीं वापरली आहे. यावरून आपल्यास घराबाहेरून हाक मारणाराला जेव्हां आपण 'ओ' देत नाहीं तेव्हां आपण घरांत आहोंत या गोष्टीचा, घरांतील आपल्या अस्तित्वाचा, नुस्ता पत्ता देखील जसे आपण त्या हाक मारणाराला लागूं देत नसतो, तसा परमात्मा हा अनुमानाला आपल्या अस्तित्वाचा नुस्ता मागमूससुद्धां कळूं देत नाहीं—अर्थात् अनुमानद्वारा परमात्म्याच्या स्वरूपाचें सामान्य ज्ञान देखील होणें शक्य नाहीं—हें सांगण्यांत त्या वाक्यरचनेचें तात्पर्य आहे असें समजलें पाहिजे. ॥२७॥

तोच प्रकार शब्द-प्रमाणाचा; कारण—

जेथे शब्दाची लिही पुसे । तेणेंसीं चावळों बैसे ।
दुजयाच्या रागीं रुसे । एकपणा जो ॥ २८ ॥

अ० टी०—(जेथे शब्दाची लिही पुसे) शब्दाचा शब्दपणा हा फार तर वैखरीपासून परेपर्यंत. परेच्या पुढें कांहीं शब्दाला जातां येत नाहीं; व

जर तो गेला तर " यतो वाचो निवर्तंते " या श्रुतिप्रमाणें व तसेंच "शब्द जेथे झाला समूळचि वाव । गेला देहभाव हरपोनि" या तुकोबाच्या म्हणण्याप्रमाणें तेथे त्याची (शब्दाची) लिही म्हणजे त्याचा लेख, त्याचा आकार, साफ पुसला जात असतो. अर्थात् तेथे शब्दाचा शब्दपणाच नाहींसा होत असतो.तेव्हां जेथें शब्दाचा शब्दपणाच शिल्लक राहात नाहीं तेथे त्याचें प्रमाणत्व तरी कसें शिल्लक राहावें ? अर्थात् तेंहि राहूं शकत नाहीं. आणि याप्रमाणें परेच्या पुढें जाणाऱ्या शब्दाचें शब्दत्व व त्याचें प्रमाणत्व हीं दोन्हीं नष्ट झाल्यावर तेथे राहणाऱ्या परमात्म्यानें (तेणेंसि चावळो बैसे) शब्दाशीं बोलत बसणें, म्हणजे शब्दप्रमाणाचें प्रमेय होणें, शब्दाशीं आपला विषयविषयी-भावरूपी संबंध जोडणें, हें कसें संभवतें ? एवंच सद्गुरु-परमात्म्याला प्रमेयस्थानीं ठेवून आपण तद्विषयक प्रमेचें करण होण्याचें सामर्थ्य शब्दांत नाहीं, इतकेंच केवळ नव्हे, तर परेच्या पुढील आत्मप्रदेशांत शब्दानें जिवंत राहणेंच मुळीं शक्य नसल्यामुळें सद्गुरु हा शब्द-प्रमाणाचाहि विषय होत नाहीं व तद्द्वाराहि जाणला जाऊं शकत नाहीं.

आतां आत्मप्रदेशांत शब्दानें आपल्या शब्दपणास मुकण्याचा हेतु काय? असा प्रश्न येथे साहजिकच उत्पन्न होतो; परंतु त्याचें उत्तर असें आहे कीं (दुजयाच्या रागीं रुसे एकपणा जो) परमात्म्याचें एकमेवाद्वितीयत्व, त्याचें एकत्व, हें द्वैतसापेक्ष नाहीं म्हणजे व्यवहारांत आपल्यास दोनपणाच्या अपेक्षेनें जो एकपणा प्रतीत होत असतो तशा प्रकारचा हा परमात्म्याचा एकपणा नव्हे. तर तो द्वैताच्या अभावरूप एकपणा आहे. श्रुतीनें परमात्म्याला ' एकमेव ' म्हटल्यावर लागलीच त्याच्या मागोमाग त्याच अर्थाच्या ' अद्वितीय ' या पदाचा जो तिनें उच्चार केला आहे, त्याचें कारणहि हेंच होय. आणि या त्या एकपणाच्या स्वाभाविक निरपेक्षतेमुळें परमात्म्याच्या स्वरूपावर दुसरेपणाचा राग, म्हणजे रंग, अर्थात् द्वैताची छाया, त्याची छटा, पसरली असतां तो रुसतो, म्हणजे तिरस्कार करतो, त्याला तो प्रकार खपत नाहीं; व दुसऱ्याचें नुस्तें वारें सुद्धां तो आपल्या अंगाला लागूं देत नाहीं. म्हणून शब्दाला आत्मप्रदेशांत पाय ठेवतां येत नाहीं व ठेवला तर त्याला आपल्या शब्दपणास मुकावें लागत असतें ॥ २८ ॥

असो तर आतां थोडक्यांत सांगावयाचें म्हणजे—

प्रमानाची परी सरे । तैं प्रमेयचि अविस्करे ।
नवल मेचु इये धुरे । नाहींपनाची ॥ २९ ॥

अ० टी०—(प्रमानाची परी सरे) परमात्मा सद्गुरू हा केवळ प्रत्यक्ष-अनुमान-आगम (शब्द) या प्रमाणांपुढेंच तेवढा प्रमेय रूपानें येत नाहीं असें नव्हे. तर त्याखेरीज उपमान, अर्थापत्ति, अनुपलब्धि, संभव, ऐतिह्य, असे जेवढे म्हणून प्रमाणांचे प्रकार आहेत, त्यांपैकीं कोणत्याहि प्रमाणाचा तो प्रमेय होत नाहीं. आणि त्यामुळें पूर्वी (ओ. २५) सांगितल्याप्रमाणें तो जरी सर्वत्र अगदीं उघडा असतो, द्रष्टा-दृश्यरूपी जगाच्या ह्या दुहेरी पटानें त्याला जरी झाकलेलें नसतें, तरी पण या एकंदर प्रमाण-मालिकेपैकीं कोणत्याहि प्रमाणाच्या द्वारा काहीं तो जाणला जात नाहीं. तर त्याला जाणण्याच्या कामीं आपली शिकस्त करून जेव्हां हीं सर्व प्रमाणें निराश होतात व आपल्या प्रमाणत्वाला मुकून परमात्म्याकडून परत फिरतात (तैं प्रमेयचि अविस्करे) तेव्हां परमात्म्याच्या प्रमाणरहित प्रमेयत्वाचा ह्मणजे त्याच्या स्वसंवेद्यतेचा आविष्कार होत असतो, व तो स्वतः आपल्याच ठिकाणीं आपलेपणानें जाणला जात असतो, आपणच आपल्यास जाणून घेत असतो. तस्मात् आपल्या एकंदर व्यवहारास आधारभूत असलेलीं जीं प्रमाणें त्या सर्वांना जेव्हां रजा द्यावी, तेव्हां परमात्मा नुसत्या जाणीवरूपानें जाणला जातो, त्याखेरीज काहीं तो जाणला जात नाहीं, असें समजलें पाहिजे.

आतां व्यवहारतः जो पदार्थ कोणत्या तरी प्रमाणाच्या द्वारा सामान्य किंवा विशेष रूपानें ज्ञात होतो, तोच आहे असें मानलें जात असतें. कोणत्याहि प्रमाणानें प्रमाणित न होणाऱ्या पदार्थाचें अस्तित्व काहीं स्वीकारतां येत नाहीं. तेव्हां या व्यावहारिक नियमाप्रमाणें एकंदर प्रमाणमात्रांच्या तोंडाला पानें पुसणारा जो परमात्मा तोहि अस्तित्वांत नाहीं असेंच हीं सर्व प्रमाणें मिळून ठरविणार हें उघड होय. परंतु त्याला काहीं उपाय नाहीं. कारण (नवल मेचु इये धुरे नाहींपनाची) ज्या अर्थी परमात्मा हा उघड असून कोणाला दिसत नाहीं व त्याला विषय करण्यासाठीं प्रत्यक्षादि सर्व-प्रमाणें आपआपल्या परीं खटपटीची पराकाष्ठा करीत असूनहि ज्या अर्थी तो त्यांपैकीं कोणालाहि दाद देत नाहीं, त्या अर्थी व्यवहाराच्या या प्रमाण-

जर तो गेला तर " यतो वाचो निवर्तंते " या श्रुतिप्रमाणें व तसेंच "शब्द जेथे झाला समूळचि वाव । गेला देहभाव हरपोनि" या तुकोबाच्या म्हणण्याप्रमाणें तेथे त्याची (शब्दाची) लिही म्हणजे त्याचा लेख, त्याचा आकार, साफ पुसला जात असतो. अर्थात् तेथे शब्दाचा शब्दपणाच नाहींसा होत असतो.तेव्हां जेथे शब्दाचा शब्दपणाच शिल्लक राहात नाहीं तेथे त्याचें प्रमाणत्व तरी कसें शिल्लक राहावें ? अर्थात् तेंहि राहूं शकत नाहीं. आणि याप्रमाणें परेच्या पुढें जाणाऱ्या शब्दाचें शब्दत्व व त्याचें प्रमाणत्व हीं दोन्हीं नष्ट झाल्यावर तेथे राहणाऱ्या परमात्म्यानें (तेणेंसि चावळो बैसे) शब्दाशीं बोलत बसणें, म्हणजे शब्दप्रमाणाचे प्रमेय होणें, शब्दाशीं आपला विषयविषयी-भावरूपी संबंध जोडणें, हें कसें संभवतें ? एवंच सद्गुरु-परमात्म्याला प्रमेयस्थानीं ठेवून आपण तद्विषयक प्रमेचें करण होण्याचें सामर्थ्य शब्दांत नाहीं, इतकेंच केवळ नव्हे, तर परेच्या पुढील आत्मप्रदेशांत शब्दानें जिवंत राहणेंच मुळीं शक्य नसल्यामुळें सद्गुरू हा शब्द-प्रमाणाचाहि विषय होत नाहीं व तद्वाराहि जाणला जाऊं शकत नाहीं.

आतां आत्मप्रदेशांत शब्दानें आपल्या शब्दपणास मुकण्याचा हेतु काय? असा प्रश्न येथे साहजिकच उत्पन्न होतो; परंतु त्याचें उत्तर असें आहे कीं (दुजयाच्या रागीं रुसे एकपणा जो) परमात्म्याचें एकमेवाद्वितीयत्व, त्याचें एकत्व, हें द्वैतसापेक्ष नाहीं म्हणजे व्यवहारांत आपल्यास दोनपणाच्या अपेक्षेनें जो एकपणा प्रतीत होत असतो तशा प्रकारचा हा परमात्म्याचा एकपणा नव्हे. तर तो द्वैताच्या अभावरूप एकपणा आहे. श्रुतीनें परमात्म्याला ' एकमेव ' म्हटल्यावर लागलीच त्याच्या मागोमाग त्याच अर्थाच्या ' अद्वितीय ' या पदाचा जो तिनें उच्चार केला आहे, त्याचें कारणहि हेंच होय. आणि या त्या एकपणाच्या स्वाभाविक निरपेक्षतेमुळें परमात्म्याच्या स्वरूपावर दुसरेपणाचा राग, म्हणजे रंग, अर्थात् द्वैताची छाया, त्याची छटा, पसरली असतां तो रुसतो, म्हणजे तिरस्कार करतो, त्याला तो प्रकार खपत नाहीं; व दुसऱ्याचें नुस्तें वारें सुद्धां तो आपल्या अंगाला लागूं देत नाहीं. म्हणून शब्दाला आत्मप्रदेशांत पाय ठेवतां येत नाहीं व ठेवला तर त्याला आपल्या शब्दपणास मुकावें लागत असतें ॥ २८ ॥

असो तर आतां थोडक्यांत सांगावयाचें म्हणजे—

प्रमानाची परी सरे । तैं प्रमेयचि अविस्करे ।
नवल मेचु इये धुरे । नाहींपनाची ॥ २९ ॥

अ० टी०—(प्रमानाची परी सरे) परमात्मा सद्गुरु हा केवळ प्रत्यक्ष-अनुमान-आगम (शब्द) या प्रमाणांपुढेंच तेवढा प्रमेय रूपानें येत नाहीं असें नव्हे. तर त्याखेरीज उपमान, अर्थापत्ति, अनुपलब्धि, संभव, ऐतिह्य, असे जेवढे म्हणून प्रमाणांचे प्रकार आहेत, त्यांपैकीं कोणत्याहि प्रमाणाचा तो प्रमेय होत नाहीं. आणि त्यामुळें पूर्वी (ओ. २५) सांगितल्याप्रमाणें तो जरी सर्वत्र अगदीं उघडा असतो, द्रष्टा-दृश्यरूपी जगाच्या ह्या दुहेरी पटानें त्याला जरी झाकलेलें नसतें, तरी पण या एकंदर प्रमाणमालिकेपैकीं कोणत्याहि प्रमाणाच्या द्वारा काहीं तो जाणला जात नाहीं. तर त्याला जाणण्याच्या कामीं आपली शिकस्त करून जेव्हां हीं सर्व प्रमाणें निराश होतात व आपल्या प्रमाणत्वाला मुकून परमात्म्याकडून परत फिरतात (तैं प्रमेयचि अविस्करे) तेव्हां परमात्म्याच्या प्रमाणरहित प्रमेयत्वाचा म्हणजे त्याच्या स्वसंवेद्यतेचा आविष्कार होत असतो, व तो स्वतः आपल्याच ठिकाणीं आपलेपणानें जाणला जात असतो, आपणच आपल्यास जाणून घेत असतो. तस्मात् आपल्या एकंदर व्यवहारास आधारभूत असलेलीं जीं प्रमाणें त्या सर्वांना जेव्हां रजा द्यावी, तेव्हां परमात्मा नुस्त्या जाणीवरूपानें जाणला जातो, त्याखेरीज काहीं तो जाणला जात नाहीं, असें समजलें पाहिजे.

आतां व्यवहारतः जो पदार्थ कोणत्या तरी प्रमाणाच्या द्वारा सामान्य किंवा विशेष रूपानें ज्ञात होतो, तोच आहे असें मानलें जात असतें. कोणत्याहि प्रमाणानें प्रमाणित न होणाऱ्या पदार्थाचें अस्तित्व काहीं स्वीकारतां येत नाहीं. तेव्हां या व्यावहारिक नियमाप्रमाणें एकंदर प्रमाणमात्रांच्या तोंडाला पानें पुसणारा जो परमात्मा तोहि अस्तित्वांत नाहीं असेंच हीं सर्व प्रमाणें मिळून ठरविणार हें उघड होय. परंतु त्याला काहीं उपाय नाहीं. कारण (नवल मेचु इये धुरे नाहींपनाची) ज्या अर्थी परमात्मा हा उघड असून कोणाला दिसत नाहीं व त्याला विषय करण्यासाठीं प्रत्यक्षादि सर्व-प्रमाणें आपआपल्या परीं खटपटीची पराकाष्ठा करीत असूनहि ज्या अर्थी तो त्यांपैकीं कोणालाहि दाद देत नाहीं, त्या अर्थी व्यवहाराच्या या प्रमाण-

नामक मोहरक्यांकडून आपला नाहींपणा ठरवून घेण्याची किंवा जगांत आपण नाहींपणानें असण्याचीच त्याला आवड असावी, लोकांनीं परमात्मा नाहीं असें मानून चालण्यांतच त्याला कौतुक किंवा समाधान वाटत असावें, असें वाटतें.

यद्यपि ही अशा प्रकारची आपल्या नाहींपणाची आवड म्हणजे एक चमत्कारच आहे. कारण प्रत्येक जीवाच्या ठिकाणीं खरोखर आवड जर कशाची असेल तर ती आपल्या आहेपणाची असते; व त्याप्रमाणें तो आपल्या आहेपणाला जपण्याची शिकस्त करीत असून अनेक प्रमाणांच्या द्वारा, आपल्या अंगच्या गुणधर्मांच्या रूपानें व कृतीच्या रूपानें तो आपला आहेपणाच जगापुढें मांडीत असतो. आणि सद्गुरु-परमात्म्याच्या ठिकाणीं याच्या उलट आपल्या नाहींपणाच्या आवडीची पराकाष्ठा झाली असून त्याप्रमाणें ते आपल्या नाहींपणाला जपण्याची शिकस्त करीत असतात, व एकंदर प्रमाणमात्रांच्या द्वारा ते आपला नाहींपणा ठरवून घेत असतात. तेव्हां हा लोकोत्तर चमत्कारच नव्हे तर काय ? तथापि, थोडा विचार केला तर असें दिसतें कीं आपल्या ठिकाणीं जशी आपल्या आहेपणाची आवड स्वाभाविक आहे तशीच सद्गुरूच्या ठिकाणीं त्यांच्या नाहींपणाची आवड ही अगदीं स्वाभाविक होय. कारण जोंपर्यंत त्यांच्या ठिकाणीं स्वतःच्या नाहीं-पणाची आवड विद्यमान आहे, तोंपर्यंत व तोंपर्यंतच, त्यांनीं स्वसुखाच्या उपभोगार्थ आपल्या स्वरूपांत थाटलेल्या या जगद्रूपी संसाराचें कुशल आहे, पुढें नाहीं. कारण उद्यां जर त्यांच्या ठिकाणीं आपल्यासारखी आहेपणाची आवड उत्पन्न झाली व आपल्या सारखेंच त्यांनीहि जर आपल्या स्वतःच्या आहेपणाला चव्हाट्यावर मांडलें, तर जीं प्रत्यक्षादि प्रमाणें आज या चराचर विश्वाच्या व तदंतर्गत अनेकविध व्यवहारांच्या अभिवृद्धीस साधनीभूत होत आहेत, तींच प्रमाणें उद्यां एकंदर जीवमात्रांना परमात्म्याची ओळख करून देऊन हां हां म्हणतां या विश्वाला आपला गाशा गुंडाळावयास लावतील ! एवंच आहेपणा हेंच ज्याचें स्वरूप आहे त्या सद्गुरु-परमात्म्याच्या ठिकाणीं नाहींपणाची आवड असणें हा चमत्कार तर खराच, पण जगाच्या योग-क्षेमाकरितां त्यांच्या नाहींपणाचीच जरूर असल्यामुळें, त्यांना तो आवडला असावा व त्याला ते इतके जपत असावेत असें दिसतें ॥ २९ ॥

(२) निर्गुण उपासनेचें स्वरूप.

आतां सद्गुरू-परमात्म्यानें प्रत्यक्षादि प्रमाणापुरता, व अतएव, तदनुसारी व्यवहारापुरताहि, जरी अज्ञातवास स्वीकारलेला असला तरी हीं प्रमाणें गप बसल्यावर त्यानें प्रकट होण्यास हरकत नसते. किंबहुना, या सर्व प्रमाणांच्या अभावीं तो आयताच प्रकट झालेला असतो, असें वर (ओ. २९) सांगण्यांत आलेंच आहे; आणि त्याप्रमाणें—

कांहीं वाहीं अळुमाळु । देखे येखादे वेळु ।
तऱ्ही देखणेंहि विटाळु । जया गांवा ॥ ३० ॥

अ० टी०—(कांहीं वाहीं) विवेक-वैराग्यद्वारा, यम-नियम-आसन-प्राणायाम-प्रत्याहार-धारणा-ध्यान-समाधिरूपी साधनविशेषांच्या अवलंबद्वारा, किंवा तशाच प्रकारच्या अन्य कोणत्या तरी उपायांचा आश्रय घेऊन, जर या प्रत्यक्षादि प्रमाणांच्या खिळीकरणाचा, त्यांना एखाद्या बंदीखान्यांत अडकवून टाकण्याचा, प्रयत्न केला तर, [येखादे वेळु अळुमाळु देखे] आठ प्रहरांतून एखादे वेळेस सद्गुरू हा आपलें स्वरूप थोडें-बहुत निदर्शनास आणून देत असतो. परंतु प्रत्यक्षादि प्रमाणांना नुस्तें अडकवून ठेविल्यानें काय होणार ? त्यांच्या खिळीकरणाबरोबर विवेकाचें उद्घाटनहि झालें पाहिजे, ज्याची उपासना करावयाची त्याचें स्वरूप नेहाळून पाहिलें पाहिजे, व तें पुरतें आपल्या ओळखीचें करून घेतलें पाहिजे, अशा प्रकारच्या एखाद्या व्यावहारिक समजुतीनें सद्गुरूकडे थोडा दृष्टीचा नेट देऊन पाहाण्याचें कोणी नुस्तें मनांत जरी आणिलें [तऱ्ही देखणेंहि विटाळु जया गांवा] तरी तेवढ्यानें देखील सर्व काम फिसकटतें. त्या पाहाणाराच्या वाऱ्यास देखील परमात्मा कांहीं उभा राहात नाहीं. कारण आम्हां मनुष्यसमुदायांत प्रचलित असलेल्या विटाळ-चंडाळाच्या कल्पना कशाहि असोत—कोणाला स्पर्शास्पर्शाच्या योगानें विटाळ होत असो, वा कोणी सावलीचाहि विटाळ मानीत असो—परमात्म्याचा परमधाम नांवाचा गांव असा कांहीं कडकडित सोंवळा आहे कीं तेथील सोंवळें नुस्तें त्याच्याकडे पाहिल्यानें देखील विटाळतें ! अर्थात् परमात्म्याला जाणण्यासाठीं त्याच्याकडे पाहाणें हें नुस्तें निरर्थकच नव्हे तर तें उलटें दोषास्पद होय. तेव्हां परमात्म्याला विटाळ करण्याचा

दोष पदरीं बांधून न घेतां त्याच्याकडे कोणी कसें पाहावयाचें व कशी त्याच्या स्वरूपाची आपल्या मनाला ओळख करून द्यावयाची ? अर्थात् हें कार्य कांहीं शक्यतेच्या कोटींतलें दिसत नाहीं ॥ ३० ॥

स्पष्टीकरण.

तात्पर्य असें आहे कीं परमात्म्याच्या स्वरूपाकडे पाहाणें म्हणजे बुद्धि-वृत्तिद्वारा त्याच्या स्वरूपाचा बोध घेणें, त्याला ज्ञाता-ज्ञान-ज्ञेय अशा त्रिपुटि रूपानें जाणणें, हा वस्तुगत्या कल्पनातीतास कल्पित करण्यासारखा 'अव्यापारेषु व्यापार' होय. कारण आब्रह्मस्तंबपर्यंत एका परमात्म्याखेरीज दुसरें असें जर कांहीं नाहीं, सर्वत्र जर एकटा, एकमेवाद्वितीय, असा परमात्माच भरलेला आहे, तर तेथे कोणी कोणाला पाहावयाचें व कोणी कोणाला दिसावयाचें ? आणि वास्तविक प्रकार जर असा आहे तर जाणीवमात्र अशा अद्वैतावस्थेला आपल्याहून भिन्न रूपानें जाणण्याची कल्पना करणें म्हणजे अद्वैतांत द्वैताचा मांड मांडून त्याला दूषित करणेंच नव्हे काय ? अर्थात् तिला जर जाणावयाचें आहे तर जाणीवरूप होऊन जाणलें पाहिजे. भिन्न रूपानें तिला जाणतां येत नाहीं, व त्या रीतीनें ती जाणली जातहि पण नाहीं. वास्तव "तुका म्हणे विटाळशी । देवापाशीं नसावी" या तुकोबाच्या स्पष्टोक्तीप्रमाणें, ब्रह्महत्येच्या पातकासारखी दोषरूप व अतएव विटाळशी अशी जी भेदबुद्धि, तिचा परमात्म्याच्या स्वरूपाला स्पर्श करणें किंवा होऊं देणें हें नुस्तें निष्फलच नव्हे, तर पाप आहे, असें समजलें पाहिजे ॥३०॥

तेव्हां—

तेथे नमणे का बोले । केउते सुये पाउले ।
आंगीं लावोन नाहिले । नामचि येणे ॥३१॥

अ० टी०—(तेथे) अशा स्थितींत, म्हणजे जेथे सद्गुरूकडे नुस्तें पाहाण्याचीसुद्धां सोय नाहीं तेथे (नमणे का बोले) ज्याला नमनाच्या रूपानें किंवा स्तवनाच्या रूपानें सद्गुरूची उपासना करावयाची असेल, त्यानें ती कशी करावी ? कारण ज्याला नमन करावयाचें किंवा ज्याचें स्तवन करावयाचें तें उपास्य दैवतच डोळ्याला दिसत नसल्यावर त्या नमन किंवा स्तवन करणाराने (केउते सुये पाउले) कोणीकडे पाउल

टाकावें, म्हणजे काय उपाय करावा ? पूर्वेकडे तोंड करून लोटांगण घालावें, का पश्चिमेकडे गुडघे टेंकून वंदन करावें, का अर्जुनासारखे "नमः पुरस्तादथ पृष्ठतस्ते नमोऽस्तुते सर्वत एव सर्व " याप्रमाणें दाही दिशांकडे नमस्कार करीत सुटावें ? काय करावें ? आणि त्यांपैकीं काहीं केलें तरी या नमनस्तवनरूपी क्रिया कोणाला उद्देशून कराव्या ? अर्थात या क्रिया उद्देशशून्य व अतएव निष्फल होणार नाहींत काय ?

बरें, आमच्या गुरुमहाराजांचें नांव निवृत्तिनाथ आहे, व अतएव, गुरु-महाराजांना नमन व स्तवन द्वारा जरी आम्हांला आळवितां न आलें तरी तेंच कार्य आम्हांला त्यांच्या नामस्मरणानें साधून घेतां येईल असें वाटतें. परंतु (आंगीं लावोन नाडिले नामचि येणे) जेथे रूप नाहीं तेथे नांव कसलें ? व कोणाचें ? ज्या शरीराला या नावानें जग ओळखतें तें शरीर काहीं आमच्या गुरुमहाराजांचें रूप नव्हे. अर्थात् ज्या शरीराचा आमच्या गुरुमहाराजांशीं अर्थाअर्थी काहीं संबंध नाहीं त्या शरीराच्या द्वारा निवृत्ति-नाथ या नांवाचा स्वीकार करून स्वतः गुरुमहाराजांनींच त्या नांवाला खोटें ठरवून ठेविलें आहे. तेव्हां परमधामासारख्या सत्याच्या पेठेंत हें खोटें नाणें कसें चालेल ? तेथे कोण त्याला हातीं धरील ? किंबहुना उलट हें असलें खोटें नाणें चालविल्याच्या अपराधाबद्दल आम्हीं तेथे बांधले जाणार नाहीं काय ?

या ओवीचा अर्थ कोणी असाहि करतात कीं (तेथे नमणे का बोले केउतें सुये पाउले) सद्गुरूला नमन करावयाचें असो वा 'तुला नमस्कार असो' असें तोंडानें म्हणावयाचें असो, त्यासाठीं सद्गुरूचीं पावलें तर दिसलीं पाहिजेत, एरव्हीं अव्यक्ताच्या ठिकाणीं या क्रियांची योजना कोणालाहि कशी करतां यावी ? कारण नमन करतांना " पाया पडो जातां तव पाउल न दिसे, उभाचि स्वयंभ असे । समोर कीं पाठिमोरा काहींच न दिसे, ठकचि पडिले कैसे " अशा प्रकारची दिशाभूल होऊन मन गोंधळून जाण्याचा प्रसंग येतो; व " यतो वाचो निवर्तंते " असा श्रुतीचा सिद्धांत असल्यामुळें तोंडी केलेल्या नमस्काराची पोंच सद्गुरू-परमात्म्यापर्यंत होण्याचा संभव असा मुळींच दिसत नाहीं म्हणून त्यांचीं पाउलें दिसण्याची जरूर आहे; पण तीं आहेत कोठें ?

आणि अखिल चराचर विश्व हें सद्गुरूचेंच स्वरूप आहे असें समजून

चालावें तर येथील वस्तुस्थिति " सर्वतः पाणिपादं तत् सर्वतोक्षिशिरो मुखम् " अशा प्रकारची असल्याकारणानें एक तर " नमः पुरस्तादथ पृष्ठतस्ते नमोऽस्तु ते सर्वत एव सर्व " याप्रमाणें सर्वत्र नमस्कार करीत फिरावें लागेल किंवा " मद्यमेव नमो नमः " असें म्हणून स्वस्थ तरी बसावें लागेल.

नाहीं म्हणावयास गुरुमहाराज हे निवृत्तिनाथ या नांवानें प्रसिद्धीस आले आहेत. तस्मात् कसल्या तरी पादुकांची स्थापना करून त्या निवृत्तिनाथांच्याच पादुका आहेत असें जर मानलें तर ही अडचण दूर होऊं शकते, म्हणजे त्या स्थापित पादुकांच्या ठिकाणीं नमन-स्तवनादि क्रिया साधून घेतां येतात; आणि " अवघें ब्रह्मरूप रिता नाहीं ठाव । प्रतिमा तो देव नव्हे कैसा " या तुकाराम महाराजांच्या वचनानुसार त्या स्थापित पादुकांना निवृत्तिनाथांचीं पाउलें मानण्यांत व आपल्या वृत्तिज्ञानाला त्यांचा आश्रय लावून देऊन तद्द्वारा भक्तांचा व्यवहार चालू ठेविण्यांत दोषहि दिसत नाहीं, परंतु सद्गुरूंच्या ' निवृत्तिनाथ ' या नांवाची मूळ पीठिका जर पाहिली तर ती " रूप नाहीं तेथें ठेवियेलें नाम । वांयाचि कां भ्रम वाढविला " अशा प्रकारची दिसत असून [आंगीं लावोन नाडिलें नामचि येणें] ज्या व्यक्तीला ' निवृत्तिनाथ ' म्हणतात तिच्या ठिकाणीं या नांवाचा अभिमान मुळींच नाहीं. म्हणजे त्या व्यक्तीनें या नांवाचा मुळींच अंगीकार केलेला नाहीं. आणि या निवृत्तिनाथ नांवाचाच तेवढा ते अंगीकार करीत नाहींत असें नव्हे; तर "मौन गा तुझें राशी नांव । आतां स्तोत्रीं कें बांधूं हाव " (ज्ञानेश्वरी अ. १७।१५) याप्रमाणें एकंदर शब्दमात्रांच्या अभावरूप जें

त्याखेरीज दुसरें असें कीं—

नव्हे आत्मया आत्मप्रवृत्ति । मा वाढविता के निवृत्ति ।
परी या नामाची वाय वुंथी । सांडीचि ना ॥ ३२ ॥

अ० टी०—खरें म्हटलें म्हणजे (नव्हे आत्मया आत्मप्रवृत्ति) परमात्म्याच्या स्वरूपांत प्रवृत्तीचा सर्वथा अभाव आहे. कोणत्याच प्रकारच्या प्रवृत्तीला तेथें थारा मिळत नाहीं व कधीं मिळणें शक्यहि पण नाहीं. अधिक काय, पण परमात्म्याच्या ठिकाणीं नुस्ती आत्मप्रवृत्ति, म्हणजे आत्मविषयक स्फुरण, अर्थात् 'मी परमात्मा आहें' अशा प्रकारच्या अहंभावाची ऊर्मी देखील कधीं नसते. तेव्हां (मा वाढविता के निवृत्ति) तेथें हा निवृत्तीचा गौरव कसा असणार ? व तो फुकट हवा कशाला ? त्याचें प्रयोजन काय ? अर्थात् जेथें प्रवृत्ति असेल तेथेंच तत्सापेक्ष जी निवृत्ति तीहि असली पाहिजे व ती असूंहि शकते. प्रवृत्तीच्या अभावीं निवृत्तीचा काहीं उपयोग नाहीं व तिचें असणें शक्यहि पण नाहीं. (परी या नामाची वाय वुंथी सांडीचि ना) परंतु सृष्टिनियम जरी तसा असला तरी आमच्या गुरुमहाराजांच्या आंगावर नसल्याच अशा 'निवृत्ति' या नावाचें जें आच्छादन पडलें आहे तें आपलें आहेच. त्याच्याकडे कोणींच लक्ष पुरवीत नाहीं, कोणी तें काढून टाकीत नाहीं, व त्यांतल्या त्यांत विशेष गोष्ट ही कीं, आमचे गुरुमहाराजहि तें खोटें पांघरुण निमुटपणें पांघरून बसले आहेत, त्यांनाहि तें झुगारून द्यावेंसें वाटत नाहीं ॥ ३२ ॥

आणि येथें प्रवृत्तीचा सर्वथा अभाव आहे, इतकेंच केवळ नव्हे, तर—

निवृत्त तव नाहीं । मा निवर्तवी हा काई ।
तरी कैसा वैसे ठाई । निवृत्ति नामाच्या ॥ ३३ ॥

अ० टी०—वस्तुगत्या (निवृत्त तव नाहीं) निवृत्य, म्हणजे निवर्तन करण्यास योग्य, असें येथें काहींच नाहीं. कारण " अमृतं चैव मृत्युश्च सदसच्चाहमर्जुन " या गीतावचनाप्रमाणें अविनाशी-नाशिवंत, खरें-खोटें, असें येथें जें काहीं आहे तें सर्व परमात्मरूप आहे. "सर्वं खल्विदं ब्रह्म" ही श्रुतीहि असेंच सांगते. आणि येथें सर्वत्र ज्या अर्थी एक परमात्मा-सद्गुरूच ओतप्रोत भरलेला आहे त्या अर्थी येथें जें काहीं आहे तें सर्व नित्यहि

पण असलेंच पाहिजे. त्यापैकीं कोणताच पदार्थ निवर्तन करण्यास, म्हणजे परमात्म्याच्या स्वरूपांतून काढून बाहेर टाकून देण्यास, योग्य असा असणें शक्य नाहीं. तेव्हां (मा निवर्तवी हा काई) सद्गुरू हे कशाचें निवर्तन करणार? कोणता पदार्थ ते आपल्या स्वरूपाबाहेर घालविणार? व तो कोठें घालविणार? अर्थात् सद्गुरूला काहीं निवर्तवितां येत नाहीं, काहीं त्यांना आपल्या स्वरूपाबाहेर घालवितां येत नाहीं, व तें बाहेर घालविण्यासाठीं जेथे ते नाहींत असें एखादें स्थलहि पण त्यांना हुडकून काढतां येत नाहीं. परंतु (तरी कैसा वैसे ठाई निवृत्ति नामाच्या) वास्तविक प्रकार हा असा असूनहि पुनः सद्गुरू हे निवृत्तिनाथ या नावाच्या पदावर कसे आरूढ झाले आहेत, म्हणजे त्यांनां निवृत्तिनाथ हें नाव कसें प्राप्त झालें आहे, कोणीं त्यांना हें नांव दिलें आहे, व त्यांनीं तरी तें कसें स्वीकारलें आहे, हें काहीं कळत नाहीं ॥ ३३ ॥

एवंच आमच्या गुरुमहाराजांचें 'निवृत्तिनाथ' हें नाव परमार्थतः कितपत अन्वर्थ असेल तें असो. त्याचा विचार पुढें करूं. तूर्त या नांवाच्या आश्रयानें नमन-स्तवनादि भक्तीचा व्यवहार चालू करण्यासाठीं त्याचा परमात्म्याच्या यथार्थ स्वरूपाशीं मेळ घालून जर पाहिलें तर हें त्यांचें नांव निदान व्यवहारदृष्ट्या तरी सर्वथा निर्मूल व तसेंच निरर्थक दिसतें.

परी सूर्यासी अंधकारू । कै जाला होता गोचरू ।
तऱ्ही तमारी हा डगरू । आलाचि कीं ॥ ३४ ॥

अ० टी०—(परी) परंतु व्यवहारांत कोणत्याहि पदार्थाला कोणतेंहि नांव देतांना त्या नांवाच्या सार्थ-निरर्थकतेचा कोण कधीं विचार करतो? हवें त्याला हवें तें नांव देऊन टाकणें हीच व्यवहारांतील नामकरणाची रीत होय. मग त्या नांवांत काहीं अर्थ असो वा नसो. उदाहरणार्थ, (सूर्यासी अंधकारू कै जाला होता गोचरू) सूर्याकडे पहा; त्यानें कधीं अंधकाराचें मुखावलोकन तरी केलेलें असतें काय? खरें म्हटलें म्हणजे त्याला अंधकार ही काय वस्तु आहे, हें नुसतें माहीत देखील नसतें. त्याच प्रमाणें अंधकारानें कधीं सूर्याचें घोडें मारलें नाहीं, किंवा सूर्य कधीं अंधारांत ठेंच लागून पडला नाहीं. मग सूर्यानें अंधकाराचें शत्रुत्व करण्याचें तरी काय प्रयोजन? अर्थात काहींच नाहीं. नाहीं म्हणावयास शुक्राचा-

यांनीं दानव मंडळीच्या उत्कर्षार्थ उत्पन्न केलेले 'मंदेह' नांवाचे दानव अंधकाररूप असून ते सूर्याचा मार्ग रोधून वसतात, म्हणून त्यांना मारण्यासाठीं ब्रह्मदेवांनीं काहीं अस्त्रप्रयोग निर्माण केल्याच्या पुराणांतरीं कथा आहेत. परंतु वस्तुगत्या त्या कल्पना मात्र होत. वास्तवतः सूर्यापुढें कधीं अंधकार आला नाहीं, त्यानें कधीं सूर्याची वाट रोधली नाहीं, त्या उभयतांची झटापट होण्याचें काहीं कारण नाहीं, व सूर्याच्या ठिकाणीं अंधकाराचें निवारण करण्याची कल्पना असण्याचाहि पण संभव नाहीं. (तऱ्ही तमारी हा डगरू आलाचि कीं) तरी पण लोकांना त्याचें काय? त्यांनीं सूर्याला तमारी हें नाव धावयाचें तें दिलेंच. सूर्य अंधाराविषयीं वैपम्य मानीत असो वा नसो, त्याचा शोध करण्यासाठीं सूर्यावर तमारीपणाचा डगर म्हणजे आरोप येण्याचें काहीं थांबलें नाहीं. तो यावयाचा तो आलाच; व तो कायमचाहि पण आलेला आहेच. तोच प्रकार गुरुमहाराजांच्या 'निवृत्ति' या नांवाचा होय. " गुकारस्त्वंधकारस्यात् रुकारस्तन्निवर्तकः " या वसिष्ठवचनाप्रमाणें प्रवृत्तिरूपी अंधकार कोठें असो वा नसो व सद्गुरू हे त्याचें निवर्तन करोत वा न करोत, लोक जसे सूर्याला तमारी तसे आमच्या सद्गुरुला निवृत्तिनाथ म्हणणार, ही गोष्ट ठरून चुकली आहे. तिच्यांत आतां काहीं फेरबदल होऊं शकत नाहीं. ॥ ३४ ॥

आणि हा अशा प्रकारचा निर्मूल व्यवहार "धाता यथा पूर्वमकल्पयत्" या श्रुतीप्रमाणें प्रत्येक कल्पारंभीं चालू होऊन कल्पान्तापर्यंत टिकतो कसा? म्हणाल तर—

लटिकें येणें रुढे । जड येणें उजिवडे ।
न घडे तेंहि घडे । याचिया मावा ॥ ३५ ॥

अ० टी०— (लटिकें येणे रुढे) या सद्गुरु-परमात्म्याची सत्ता अशी काहीं बलवत्तर आहे कीं तिच्या आश्रयानें कालत्रयीं नसणारे असे पदार्थहि आपलें त्रिकालाबाधित असें अस्तित्व खुशाल प्रस्थापित करूं शकतात. या चराचर विश्वाला मुळांत काहीं ठाव-ठिकाण आहे काय? अर्थात् नाहींच; पण आतां तें पूर्वीं कधीं नव्हतें, हल्लीं नाहीं व पुढें कधीं असणार नाहीं, असें कोण म्हणूं शकतो? त्यांतल्या एका पदार्थाला वृक्ष व दुसऱ्या पदार्थाला पाषाण

म्हणण्याचें कांहीं कारण दाखवितां येतें काय? अर्थात् नाहीं; पण तें जरी न दाखवितां आलें तरी त्यांच्या त्या संज्ञा त्यांना वंशपरंपरेनें बहाल झालेल्या आहेत! तसाच हा मी व तो तूं, हें माझें व तें तुझें, या व्यवहाराला कोणता आधार आहे बरें ? अर्थात् कोणताहि नाहीं; पण तो व्यवहार पिढ्यान्पिढ्या सारखा चालूच आहे! शिवाय, या चराचराला सद्गुरूंनीं आपल्या सत्तेचा आश्रय दिला आहे काय ? व त्यांत चालू असलेल्या व्यवहाराला सद्गुरूंची संमति, सहानुभूति, वगैरे कांहीं तरी आहे काय? तर मुळींच नाहीं. सद्गुरूंच्या घरांत माजलेल्या या गोंधळाची नुसती वार्तासुद्धां त्यांना नाहीं, हें वर!!

त्याचप्रमाणें, बुद्धि-मन-इंद्रियें हीं वस्तुगत्या प्रकृतीचीं कार्यें व अतएव जडस्वभाव, अप्रकाशरूप, अंधाररूप, अशीं होत. परंतु (जड येणें उजिवडे) सद्गुरूंच्या सन्निधिमात्रेंकरून तीं प्रकाशरूपास प्राप्त होऊन ब्रह्मांडांत ज्ञानाचीं साधनें म्हणून मिरवीत आहेत!

सारांश अघटित-घटना-पटीयसी अशा मायेच्या रूपानें अभिव्यक्त दशेंत येणारी जी परमात्म्याची अंगभूत ज्ञानशक्ति,तिला परमात्म्याच्या सत्तेचा आश्रय स्वभावसिद्ध असल्यामुळें (न घडे तेंहि घडे याचिया भावा) परमात्म्याच्या स्वरूपांत जे प्रकार घडण्याचा मुळींच संभव नसतो ते प्रकारहि तेथें ती आपल्या अतर्क्य सामर्थ्याच्या योगानें सहज घडवून आणीत असते. आणि त्याप्रमाणें सद्गुरूवर हा निवृत्तीचा डगर, म्हणजे आरोप, ठेवून त्यांचें निवृत्तिनाथ हें नांव व्यवहारांत रूढ करून देण्याचा खटाटोपहि पण तिनेंच केलेला दिसतो ॥ ३५ ॥

पण तें असो; नांवाचें काय ! तें कसेंहि कां असेना ! परंतु—

हां गा मायावशें दाविसी । तें माइक ह्मणोन वाळिसी ।
अमाइक तंव नव्हसी । कवणाहि विषो ॥ ३६ ॥

अ० टी०—(हां गा) अहो सद्गुरुराया ! (मायावशें दाविसी) निवृत्तिनाथ या नावानें ओळखलें जाणारें जें तुमचें रूप, म्हणजे तुमची कर-चरण-संपन्न मूर्ती, ती " मयाऽध्यक्षेण प्रकृतिः सूयते सचराचरम्" (गीता ९।१०) या तुमच्याच म्हणण्याप्रमाणें आपल्या मायेच्या द्वारा तुम्हींच जगापुढें मांडतां, म्हणजे वस्तुतः मायेच्या स्वीकारपूर्वक आपल्या त्या मूर्त रूपानें तुम्हींच जगापुढें येऊन लोकांच्या ज्ञानाचे विषय होतां; व

तेंच तुमचें खरें स्वरूप समजून लोक त्याचें भजन-पूजन करूं लागले असतां (तें माइक म्हणोन वाळिसी) तें आपलें माइक म्हणजे खोटें स्वरूप म्हणून तुम्हींच त्याचा निषेधहि करतां. यद्यपि माया ही कोणीं तुमच्याहून भिन्न वस्तु नसल्यामुळें तिनें दाखविलेलें तुमचें मूर्त रूप काय, व मूळचें तुमचें अमूर्त रूप काय, दोन्हीं सारखींच. त्यांत खोट्या-खऱ्यासारखा भेद असण्याचें काहीं कारण दिसत नाहीं. तथापि तुमच्या मतें मायेच्या द्वारा निदर्शनास आलेलें तुमचें मूर्त रूप जर खोटें आहे तर खरें असें जें तुमचें अमूर्त रूप तें तरी तुम्हीं दाखविलें पाहिजे. कारण व्यवहार तर असाच आहेः एकदां सांगितलेल्या कोणत्याहि गोष्टीला जर पुढें खोटी म्हणावयाचें असेल तर त्याबरोबरच खरें काय तेंहि पण सांगावें लागत असतें. परंतु आपल्या (अमाइक तंव नव्हसी कोणाहि विषो) त्या अमाइक, म्हणजे खऱ्या, अशा अमूर्त रूपानें तर तुम्हीं कोणाच्याहि ज्ञानाचा विषय होत नाहीं, कोणालाहि आपलें खरें रूप तुम्हीं कधींहि दाखवीत नाहीं. मिळून नेहमीं आमच्या ज्ञानाचा विषय होणारें तुमचें स्वरूप खरें मानण्यांत कोणत्याहि प्रकारची हरकत दिसत नसूनहि पुनः त्याच्या खरेपणाविषयीं तुम्हीं आमच्या मनाचा निश्चय काहीं होऊं देत नाहीं; आणि हें नाहीं तर तुमच्या मतें जें असेल तेंच तुमचें खरें स्वरूप कां होईना, पण आपल्या त्या रूपानें तुम्हीं कधींच कोणापुढें येत नसल्यामुळें वस्तुगत्या तें तुमचें रूप कसें आहे हेंहि आम्हांला कळत नाहीं ॥ ३६ ॥

तेव्हां—

> सिवसिवा सद्गुरू । तुजला गूढा कायें करूं ।
> एकाहि निर्धारा धिरू । देतासि का ॥ ३७ ॥

अ० टी०—(सिवसिवा सद्गुरु तुजला गूढा कायें करूं) हर हर ! हे सद्गुरो, तुमच्या या गूढपणाला—आपल्या यथार्थ रूपास आमच्या दृष्टिमर्यादेबाहेर लपवून ठेवण्याला, किंवा आपल्या स्वरूपाचा कोणालाहि पत्ता लागूं द्यावयाचा नाहीं अशा प्रकारच्या खोलपणाला—आतां आम्हीं तुमच्या भक्तांनीं काय करावें ? कसें तुम्हाला जाणावें ? व कसा तुमच्या भजन-पूजनादि रूपानें आपल्या भक्तीचा व्यवहार चालू ठेवावा ! कारण सेव्य-सेवक-भावांत सेव्याच्या स्वरूपाच्या यथार्थतेसंबंधानें सेवकाच्या अंतःकरणाचा निश्चय

हा अगोदर झालेला असला पाहिजे, त्याखेरीज वास्तविक रीत्या सेवन घडूं शकत नाहीं. म्हणून (एकाहि निर्धारा धिरू देतासि का) तुमचें माइक नाहीं तर अमाइक व अमाइक नाहीं तर माइक, मिळून या दोन स्वरूपांपैकीं कोणत्याहि एका स्वरूपासंबंधानें आमच्या अंतःकरणाच्या निश्चयाला तुम्हीं धीर दिला पाहिजे होता; व तो जर तुम्हीं दिला असता, म्हणजे तुम्हीं जर आमच्या तशा निश्चयाचें पुष्टीकरण केलें असतें, तरच आमचा तो व्यवहार चालू राहाणें शक्य होतें. एरव्हीं तो कसा चालावा ? अर्थात् शक्यच नाहीं.

अथवा या ओवींतील पहिलें शिव पद हें " शिवेति मंगलं नाम " या वाक्याप्रमाणें मंगलार्थी मानलें, दुसरें शिवा हें पद " निवृत्तिर्भगवान् हरः " या भविष्यपुराणांतील वाक्याप्रमाणें निवृत्तिनाथाचें बोधक मानलें व सद्गुरु या पदाचा "गुकारस्त्वंधकारस्यात्, रुकारस्तन्निवर्तकः" या पूर्वोक्त वसिष्ठ-वचनाप्रमाणें अंधकाररूपा अविद्येच्या निवारणपूर्वक सद्वस्तूचें प्रकाशन करणारा, असा जर अर्थ घेतला, तर या ओवीचा असाहि आशय काढतां येईल कीं, अहो मंगलधामा जगदाधिष्ठानरूपा निवृत्तिनाथा, तुम्हींच ज्या अर्थी जगदाकारतेनें नटलां आहांत त्या अर्थी अगूढ आहांत, प्रकट आहांत. परंतु तुमच्या या अनंत रूपाला आमच्यासारख्या अल्पज्ञांनीं कसें पाहावयाचें ? आपलें हें अमर्याद स्वरूप आम्हीं आपल्या मर्यादित दृष्टींत कसें सांठवावयाचें ? अर्थात् तें काहीं शक्य दिसत नाहीं. आणि तें साध्य नाहीं म्हणून त्यांतलीच एक अशी जी तुमची निवृत्तिनाथनामक कर-चरण-संपन्न मूर्ती तिलाच आपल्या गुरुस्थानीं मानून तिचीच उपासना करूं म्हटलें तर तदितर पदार्थांच्या ठिकाणीं सहजच विषमबुद्धि होते व त्यामुळें उपासनेच्या तत्त्वालाच धक्का बसतो, म्हणून तसेंहि करतां येत नाहीं. शेष राहिला तुमच्या सर्वान्तर्यामित्वाचा प्रकार, पण त्याप्रमाणें उपासकानें तुम्हांला आपले अन्तर्यामि समजून तुमची उपासना करूं म्हटलें तर त्या स्थितींत तुमच्या स्वरूपांतून उपासकाला आपलें अस्तित्व निराळें निवडून काढतां येत नसल्यामुळें उपासनेच्या ग्रंथाचीच इतिश्री होते. कारण उपास्य व उपासक हे दोघे एकच असल्यावर मग कोणीं कोणाची उपासना करावयाची ? म्हणून आम्हां साधकांना या मार्गाचाहि अवलंब करतां येत नाहीं. एवंच सृष्टिरूपानें तुम्हीं जरी चांगलें प्रकट झालेले आहांत, आपण

आपल्याकडून आपलें स्वरूप जरी चांगलें व्यक्त करून दाखविलें आहे, त्यांत गूढ असें काहीं एक ठेविलेलें नाहीं, तरी उपासनेच्या दृष्टीनें पाहातां " एष सर्वेषु भूतेषु गूढोऽत्मान प्रकाशते " या मंत्रार्थाला तुम्हीं जे एकदां धरून बसलां आहांत ते, हें सृष्टींत प्रकट होण्याचें नाटक दाखवूनहि पुनः जसेंचे तसे-गुढचे गूढच—आहांत. तेव्हां आतां आम्हीं तुमच्या उपासकांनीं तुमच्या सेवेची आपली इच्छा पूर्ण करून घेण्याचा मार्ग कोणता ? ॥३७॥

सारांश तुमच्या निवृत्तिनाथ या नांवाची ती दशा, व त्या नांवानें ओळखण्यांत येणाऱ्या तुमच्या रूपाची ही स्थिति. तेव्हां आतां आमच्या उपासनेचें गाडें पुढें कसें चालणार ? आणि नुसत्या याच नांवा-रूपाची तेवढी अशा प्रकारची स्थिति झाली आहे—आम्हांला दिसणारें तुमचें रूप व त्याचें निवृत्तिनाथ हें नांव, हींच दोन तेवढीं तुम्हीं खोटीं ठरविलीं आहेत—असें नव्हे तर—

नामें रूपें बहुवसें । उभारूनि पाडिलीं वोसे ।
सत्तेचेनि आवेसे । तोपलासि ना ॥ ३८ ॥

अ० टी०—(नामें रूपें बहुवसें, उभारूनि पाडिलीं वोसे) आपल्या सत्ता-सामर्थ्याच्या योगानें तुम्हीं अशा किती तरी नांवां-रूपांची उभारणी करून, त्यांना अस्तित्वांत आणून, पुनः त्या सर्वांना ओस पाडलें आहे, म्हणजे खोटें ठरविलें आहे ! सर्व गुरूंचे आद्य गुरु जे ब्रह्मदेव, त्यांच्यापासून ते थेट आमच्या डोळ्यापुढें दिसणाऱ्या निवृत्तिनाथ नांवाच्या व्यक्तीपर्यंत सद्गुरू म्हणून जगांत अवतीर्ण झालेल्या तुमच्या असंख्य मूर्तींची ही अशीच विल्हेवाट तुम्हीं लाविली. तुम्हींच त्या सर्वांना आपल्या सत्तेचा आश्रय देऊन सद्रूपास आणलें व-तुम्हींच त्यांना माइक म्हणून असद्रूपहि ठरविलें. आणि " यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत । अभ्युत्थानमधर्मस्य तदाऽऽत्मानं सृजाम्यहम् " (गीता ४।७) या तुमच्या प्रतिज्ञेवरून तरी निदान असें दिसतें कीं ही घडामोड तुम्हीं जशी अनादि कालापासून चालविली आहे तशीच तिला तुम्हीं अनंत कालापर्यंत चालविणार आहांत; (सत्तेचेनि आवेसे तोपलासि ना) आपल्या सत्तासामर्थ्याच्या ज्या आवेशानें ज्या जोमानें, तुम्हीं ही घडामोड सुरू केली आहे, तो तुमचा आवेश अद्याप जसाचा तसाच आहे, तो काहीं मंदावला नाहीं; व अतएव आजपर्यंत त्या

आवेशांत जेवढीं नामेंरूपें उभारून ओस पाडलीं गेलीं तेवढयानें काहीं तुमचें समाधान झालेलें नाहीं. तेव्हां जोंपर्यंत आमच्या जीवांत जीव आहे तोंपर्यंत आमच्या ठिकाणीं तुमच्या स्वरूपाचा निश्चय होण्याची आशा आम्हीं कशाला बाळगावयाची ! ॥ ३८ ॥

यद्यपि आम्हाला तुमचें दर्शन व्हावें, तुमच्या दर्शनासाठीं निमिषोन्मेषण सोडून बसलेल्या आमच्या डोळ्यांचें पारणें फिटावें, व आमच्या जिवांत जीव आहे तोंपर्यंत तुमच्या व आमच्या सेव्य-सेवक-भावाचा, भक्तीचा, आम्हांला यथेच्छ आनंद प्राप्त व्हावा, अशी आम्हांला फार इच्छा होती, व ती पूर्ण होण्यासाठीं आम्हीं शक्य तितकी धडपडहि केली. तथापि " देवाचि ते खूण करावें वाटोळें । आपणा वेगळें उरों नेदी " अशी जी तुमच्या भेटीची खूण आमचे पूर्वज दाखवून गेले आहेत, त्याप्रमाणें पाहिलें असतां—

जिवु घेतलिया उणे । चालों नेदिसी साजणे ।
मृत्यु उरे स्वामीपणें । तेंहि नव्हे ॥ ३९ ॥

अ० टी०—(जिवु घेतलिया उणे चालों नेदिसी साजणें) सद्‌गुरुराया ! आमचा जीव घेतल्याखेरीज, म्हणजे आमचा जीवपणा नाहींसा केल्याखेरीज, तुम्हीं आमचें काहीं चालूं देणार नाहीं, आमचा कोणताहि प्रयत्न सफल होऊं देणार नाहीं, असेंच मानणें आतां प्राप्त आहे. अर्थात् जेव्हां आम्हीं आपल्या जीव भावास मुकूं, जेव्हां तुम्हीं कोण व आम्हीं कोण या गोष्टींची नुस्ती आठवणसुद्धां आमच्या ठिकाणीं शिल्लक राहणार नाहीं, आम्हाला आपलें दर्शन झालें कीं नाहीं हें जेव्हां आम्हांला कळेनासें

जीवाचा जीवपणा काढून घेतला कीं लागलेच दुसऱ्या हातानें तत्सापेक्ष जो त्याचा शिवपणा त्यालाहि तुम्ही रजा देतां. आणि तेल व तूप दोन्ही जाऊन तदधिष्ठानभूत जें धुपाटणें तेवढें जेव्हां जीवाच्या हातीं शिल्लक राहातें, त्याचें जीवपण व शिवपण हीं दोन्ही नाहींशीं होऊन जेव्हां तो ब्रह्मरूप होतो, तेव्हां त्याला तुम्ही आपल्या दर्शनासाठीं आपल्या परमधाम-नामक मंदिराच्या उंबऱ्यांत पाय ठेवूं देत असतां ! ॥ ३९ ॥

आणखी तर काय ? पण—

विशेषाचे नि नावें । आत्मत्वाहि न साहावे ।
किंबहुना न व्हावें । कोन्हींच यया ॥ ४० ॥

अ० टी०—(विशेषाचे नि नावें आत्मत्वहि न साहावे) "ईश्वरः सर्व भूतानां हृद्देशेर्जुन तिष्ठति" या गीतावचनाप्रमाणें अखिल चराचर विश्वाच्या, तदंतर्गत प्रत्येक व्यक्तीच्या, व अतएव आपल्याहि, हृदयांत ईश्वर रूपानें निवास करणाऱ्या सद्गुरु—परमात्म्याला कोणी आत्मा मानणें हें देखील सहन होत नाहीं. कारण तसें मानलें असतां विश्व हें परमात्म्याचें विशेष स्वरूप आहे असें ओघानेंच ठरतें व त्याच्या केवळ, चिन्मात्र, अशा रूपांत सामान्य-विशेष-भावांची स्वभावसिद्धताहि स्वीकारावी लागते. तेव्हां आपल्या घरांत आणखी एका सामान्य-विशेष-भावाचें अशा प्रकारचें आपल्या मांडीशीं मांडी ठोकून बसणें हें परमात्म्याच्या शुद्ध-बुद्ध-मुक्त स्वभावाला, त्याच्या एकल-पणाला, कसें खपणार ? अर्थात् शक्यच नाहीं. म्हणून तो आपल्यास आत्मरूपानें ओळखणारालाहि आपल्यापासून चार हात दूरच ठेवीत असतो.

(किंबहुना न व्हावें कोन्हींच यया) आतां अधिक कोठवर सांगावें ? खरें सांगावयाचें म्हणजे, हा सामान्य-विशेष-भाव असो, अंशांशी-भाव असो, वा अन्य कोणताहि भाव असो, सद्गुरु-परमात्म्याच्या स्वरूपांत त्यांपैकीं कोणाचाच प्रवेश होणें शक्य नाहीं. कारण उघडच आहे कीं, आपल्या स्वरूपास दोनपणा-च्या कल्पनेचा स्पर्श होऊं नये म्हणून ज्यानें तत्सापेक्ष जो एकपणा, त्याला देखील फांटा दिलेला असतो, तो या विजातीय अशा भावांना किंवा अभा-वांना कसा आपल्याजवळ येऊं देणार ! अर्थात् शक्यच नाहीं. तर परमा-त्म्याच्या घरांतली खरी स्थिति म्हटली म्हणजे नुसतें आपल्या ठिकाणीं आपलेपणानें असणें ही होय. त्याला या अशा प्रकारच्या नुसत्या असण्या-

खेरीज आपल्याजवळ दुसरें कोणीहि नको असतें; व म्हणून तो आपल्या दारांत दुसऱ्या कोणाला पायहि पण ठेवूं देत नाहीं ॥ ४० ॥

वास्तव ज्याला परमात्मा सद्गुरूंचें दर्शन घ्यावयाचें असेल त्यानें —

राती नुरेची सूर्या । ना तरी लवण पाणिया ।
नुरे जेवि चेयिलिया । नीद जैसी ॥ ४१ ॥

अ० टी०–(जेवि राती नुरेचि सूर्या) रात्र ही सूर्याचें दर्शन घेतांना जशी आपल्या रात्रपणाला निःशेष टाकून देत असते, त्याचें नुस्तें चिन्ह सुद्धां ती शिल्लक राहूं देत नाहीं; (ना तरी लवण पाणिया) अथवा, पाण्याचेंच विशेष रूप असें जें मीठ तें जसें पाण्यांत बुडी देतां क्षणीं आपला मीठपणा टाकून देत असतें, व तो त्यानें टाकून दिला कीं त्या बरोबरच पाणी व मीठ हें द्वैत किंवा त्यांच्यांतला सामान्य-विशेष-भाव हाहि विरघळून जातो, त्यांपैकीं काहीं शिल्लक राहात नाहीं; अथवा (चेयिलिया नुरे नीद जैसी) जो पुरता जागलेला असतो त्याच्या ठिकाणीं जसा निद्रेचा लेश सुद्धां शेष राहिलेला नसतो; त्याप्रमाणें नुस्त्या आपल्या जीवभावाला व शिवभावालाच नव्हे तर सर्व प्रकारच्या भावविषयक व तशाच अभाव-विषयक कल्पनांनाहि रजा देऊन, व स्वतः सर्व भावाभावातीत होऊनच तें घेतलें पाहिजे. साधकाच्या अंतःकरणांत कोणत्याहि प्रकारच्या कल्पनेचा नुस्ता लेश जरी शिल्लक राहिला, तरी त्याला सद्गुरूंच्या चरणाचें दर्शन काहीं घडूं शकत नाहीं. अर्थात् त्यांच्या दर्शनासाठीं तद्रूपच झालें पाहिजे, त्याखेरीज गत्यन्तर नाहीं. ॥ ४१ ॥

थोडक्यांत सांगावयाचें म्हणजे—–

कापुराचें थळीव । नुरे आगीची वरव ।
नुरेचि रूपं नाव । तैसें यया ॥ ४२ ॥

अ० टी०–(कापुराचे थळीव नुरे आगीची वरव) कापुर व अग्नि या दोघांची भेट झाल्याबरोबर कापुराचा खडेपणा शिल्लक राहात नाहीं व अग्नीची शोभाहि पण शेष राहात नाहीं; व अतएव (नुरेची रूप नाव) त्या उभयतांचीं कापुर व अग्नि हीं नावें व त्या नांवांनीं ओळखलीं जाणारीं त्या दोघांचीं खडा व ज्वाला हीं रूपें, यांचें न उरणें–निःशेष होऊन जाणें–

हें जसें त्या उभयतांच्या भेटीचें स्वरूप आहे; (तैसे यया) तसें आमच्या गुरुमहाराजांचें गुरू किंवा निवृत्तिनाथ हें नांव व आमचें शिष्य किंवा ज्ञानेश्वर हें नांव, या दोन्हीं नांवांच्या पूर्ण विस्मरणपूर्वक त्या दोन नांवांनीं ओळखल्या जाणाऱ्या आम्हां उभयतांच्या रूपविषयक बोधानें शून्यरूप होऊन जाणें, हें आमच्या गुरु-महाराजांच्या यथार्थ स्वरूपाचें दर्शन होयें. अर्थात् कापूर व अग्नि या उभयतांच्या नांवांरूपांचा निःशेष नाश हें जसें त्या दोघांच्या भेटीचें लक्षण आहे तसेंच आम्हां गुरु-शिष्यांच्या नामरूपविषयक बोधाची शून्यता, हें आम्हांला प्राप्त होणाऱ्या गुरुमहाराजांच्या यथार्थ स्वरूपाच्या दर्शनाचें किंवा आमच्या ठिकाणीं होणाऱ्या त्यांच्या यथार्थ स्वरूपविषयक निश्चयाचें लक्षण आहे, असें समजलें पाहिजे ॥ ४२ ॥

स्पष्टीकरण.

या बारा (३१–४२) ओव्यांतील विवेचनाचें तात्पर्य असें आहे कीं, सद्गुरु-परमात्म्याचें शुद्ध, यथार्थ, असें जें निर्गुण रूप तें जर दृष्टीच्या आटोक्यांत कधींच न येणारें असें आहे, तर त्यांच्या त्या रूपाची उपासना म्हणजे काय? तेथे उपासकानें काय करावयाचें? वंदन-स्तवनादि क्रियांच्या द्वारा काहीं त्याला निर्गुण रूपाची उपासना साधून घेतां येत नाहीं. कारण क्रिया कोणतीहि असो ती सफळ होण्यासाठीं तिचें कर्म हें कर्त्याच्या ज्ञानाचा विषय अगोदर व्हावें लागतें, त्याखेरीज कोणतीच क्रिया सफळ होत नाहीं व होऊं शकत नाहीं. आणि सद्गुरूचें निर्गुण रूप तर उपासकाच्या ज्ञानाचा विषय होत नाहीं. तेव्हां तेथे वंदन-स्तवनादि क्रियारूपी उपासनेनें फलद्रूप कसें व्हावें? यद्यपि सृष्टींत अवतीर्ण झालेली श्रीनिवृत्तिनाथांची मूर्ती हें देखील परमात्म्याचेंच रूप असून तें सर्वांच्या दृष्टीचा विषय होणारेंहि आहे. तथापि श्रीनिवृत्तिनाथ हें नांव व त्या नांवानें ओळखलें जाणारें त्यांचें रूप, हीं दोन्हीं वस्तुगत्या मायेचीं कार्यें व अतएव मायिक, म्हणजे मिथ्या, भ्रमरूप, अशीं होत. परमात्म्यानें हीं अशा प्रकारचीं नांवें व रूपें आजपर्यंत किती तरी धारण केलीं आहेत! परंतु त्यानेंच शेवटीं त्या सर्व नांवां-रूपांचें मिथ्यात्वहि पण उघडकीस आणून दिलें आहे. तस्मात् श्री-

१. तदेवार्थमात्र निर्भासं स्वरूपशून्यमिव समाधिः—योगसूत्र ३।३

निवृत्तिनाथांचें रूप हें जरी परमात्म्याचेंच सगुण रूप आहे, तरी पण तें काहीं त्यांचें यथार्थ रूप नव्हे; व त्यांचें जें यथार्थ असें निर्गुण रूप आहे तें जगांत, कधीं कोणाच्या दृग्गोचर झाल्याचें ऐकीवांत नाहीं. नाहीं म्हणावयास या जगांतच परमात्मा हा आपल्या त्या यथार्थ अशा निर्गुण रूपानेंहि प्रकट होत असतो; परंतु तो कोठें ! व केव्हां ! तर जेथे साधक आपल्या जीव-भावाच्या व शिव-भावाच्या परित्यागपूर्वक शुद्ध अधिष्ठानरूप, परमात्मरूप, होऊन बसला असेल तेथे; व जेव्हां ब्रह्माहमस्मि म्हणजे मी परमात्मरूप आहें ही कल्पनाहि साधकाच्या अंतःकरणांतून साफ धुवून निघेल, व तें सर्वस्वीं कल्पनाशून्य, अतिक्रान्तभावनीय, होईल तेव्हां; एरव्हीं नव्हे. ॥ ३१–४२ ॥

बरें, अशा रीतीनें परमात्म्याच्या निर्गुण रूपाचा साक्षात्कार झाल्यावर व साधकानें स्वयं परमात्मरूप होऊन त्याला पुरतें जाणून घेतल्यावर तरी त्याला वंदन-स्तवनादि द्वारा परमात्म्याची उपासना करतां येते काय ! तर, नाहीं. कारण–

याचिया जंव पायां पडे । तंव पुढें वंद्यत्व नुमंडे ।
न पडेंचि हा भिडे । भेदाचिये ॥ ४३ ॥

ते अशा प्रकारचे भिकार-लाड कोणाचेहि कधीं पुरवीत नाहींत. ज्यापासून आपल्या स्वरूप स्थितीची हानि होईल अशा प्रकारची मुरवत ते कोणाची कदापि करीत नाहींत ॥ ४३ ॥

अर्थात् परमात्म्याच्या एकमेवाद्वितीय, एकरस, अशा स्वरूपांत वंद्य-वंदक-पणासारख्या भेदाचा प्रवेश होणें शक्य नसल्यामुळें—

आपणा प्रती रवी । उदो न करी जेवी ।
हा वंद्य नव्हे तेवी । वंदनासी ॥ ४४ ॥

अ० टी०—(आपणा प्रती रवी, उदो न करी जेवी) सूर्यबिंबावर कधीं सूर्यास्त होत नाहीं व अतएव तत्सापेक्ष जो सूर्योदय तोहि तेथे कधीं घडत नाहीं—अर्थात् सूर्योदयद्वारा सूर्यबिंबाचें प्रकाशन कधींच केलें जात नाहीं—म्हणून सूर्यबिंब हें जसें प्रकाशन नामक क्रियेचें कर्म अर्थात् प्रकाश्य कधीं होत नाहीं, त्याप्रमाणें परस्पर सापेक्ष असे जे उपास्य-उपासक-भाव-ते परमात्म्याच्या स्वरूपांत मुळींच विद्यमान नसल्याकारणानें तेथे वंदन-स्तवनादि रूपानें उपासन हें कधीं घडूंच शकत नाहीं; व त्यामुळें परमात्मा-सद्गुरू हा कधीं वंदनरूपी क्रियेचें कर्म म्हणजे वंद्य होत नाहीं ॥ ४४ ॥

का समोरपण आपुले । न लाहिजे काहीं केले ।
तैसे वंद्यत्व घातले । हरोनि येणे ॥ ४५ ॥

अ० टी०—(का) किंबहुना (समोरपण आपुले न लाहिजे काहीं केले) आपण किती जरी खटपट केली व त्यांत कसल्याहि युक्ति-जुक्ति लढविल्या तरी आपल्यास जसा आपल्या समोरपणाचा लाभ काहीं होत नाहीं, म्हणजे आपण जर आपल्या मुखाला आपल्या डोळ्यापुढें आणून पाहूं म्हटलें तर तें जसें काहीं केलें तरी आपल्यास कदापि साधत नाहीं व साधूं शकत नाहीं[1], कदापि आपल्यास आपल्याच सन्मुख होतां येत नाहीं (तैसे) त्याप्रमाणें सद्गुरु-परमात्म्यालाहि आपल्या स्वतःच्या सन्मुख

---

१ आरशाच्या द्वारा आपल्या पुढें येणारें आपले मुख हें आपलें खरें मुख नसतें व आपल्या उजव्या गालावरची चिन्हें त्या मुखाच्या डाव्या गालावर दिसत असल्या-मुळें तें मुख आपल्या मुखाची खरी स्थिति दाखविण्यास समर्थहि पण नसतें, हें सांगा-वयास नकोच.

काहीं होतां येत नाहीं. आणि " परि आम्हीं आहों । तें कैसे पाहों जावों॥ काय कीजे ठावो । लाजिजे ऐसा ।" याप्रमाणें आपण आपल्या सन्मुख झाल्याखेरीज जसा आपल्यास आपल्या दृश्यत्वाचा लाभ होत नाहीं, तसाच त्याखेरीज आपल्यास आपल्या वंद्यत्वाचाहि पण लाभ होऊं शकत नाहीं. तस्मात् परमात्मा-सद्गुरू हा जात्याच जरी वंद्य असला तरी त्याला आपल्या स्वतःच्या सन्मुख होतां येत नसल्यामुळें (वंद्यत्व घातलें हरोनि येणें) त्यानें तें आपलें वंद्यत्व हरवून टाकलें आहे, त्याला तो गमावून बसला आहे किंवा पारखा झाला आहे, असें ह्मटलें तरी चालेल ॥ ४५ ॥

एवंच–

आकाशाचा आरिसा । नुठी प्रतिबिंबाचा ठसा ।
हा वंद्य नव्हे तैसा । वंदनासी ॥ ४६ ॥

अ० टी०–(आरिसा आकाशाचा प्रतिबिंबाचा ठसा नुठी) आरशांत जसा आकाशाच्या प्रतिबिंबाचा ठसा वठत नाहीं, उमटत नाहीं, ह्मणजे आरशाला आकाशाच्या प्रतिबिंबाचें जसें ग्रहण करतां येत नाहीं–अर्थात् पर्यायानें, आकाश हें आपल्या प्रतिबिंबरूपानें आरशाचें ग्राह्य जसें कधींच होत नाहीं–(हा वंद्य नव्हे तैसा वंदनासी) तसा परमात्मा-सद्गुरू हा कोणत्याहि प्रकारच्या वंदनरूपी क्रियेचें कर्म, अर्थात् वंद्य, होत नाहीं व होऊं शकत नाहीं. ह्मणजे परमात्मा हा आपल्या निर्गुणावस्थेंत तर नुकतेंच वर [ओंवी ४३-४५] सांगितल्याप्रमाणें वंदनाला वंद्य होत नाहींच, पण मायासंयोगवशात् त्याला प्राप्त होणारी जी सगुणावस्था तींत देखील वस्तुगत्या तो कोणत्याहि प्रकारच्या वंदनाला वंद्य होत नाहीं. कारण या अवस्थेंत त्याला जरी वंदक व वंद्य हे दोन्हीं भाव निरनिराळे स्वीकारतां येतात, आपल्या स्वरूपांत वंदनरूपी क्रियाहि घडवून आणतां येते, व वंद्यरूपानें आपल्या–ह्मणजे आपणच स्वीकारलेल्या वंदकपणाच्या–सन्मुखहि होतां येतें; तरी पण तींत त्याच्या वंद्यपणाला त्याचा उपाधीच बळकावून बसलेला असतो, ह्मणजे त्याचा उपाधीच वंद्य मानला जात असतो; आणि वंदन हें प्रकृतीचें कार्य असल्यामुळें त्याची पोंचहि पण परमात्म्याच्या उपाधीपर्यंतच होत असते व होऊं शकते. खुद्द परमात्म्यापर्यंत काहीं त्याला पोंचता येत नाहीं. मिळून परमात्म्याच्या निर्गुणावस्थेंत वंदन घडत नाहीं व त्याच्या सगुणा-

वस्थेंत घडतें तें त्याच्या यथार्थ स्वरूपापर्यंत पोंचू शकत नाहीं. तस्मात् परमात्मा हा आपल्या यथार्थ अशा रूपानें कोणत्याहि वंदनाला बंध होत असेंच मानावें लागतें. ॥ ४६ ॥

स्पष्टीकरण.

या ओवींत दिलेल्या आकाशाच्या दृष्टान्तांत त्याचें प्रतिबिंब आरशांत पडत नाहीं असें जें सांगण्यांत आलें आहे, त्यासंबंधानें कदाचित् अशी एखादी शंका येईल कीं " प्रतिबिंबाख्यमपरं दृश्यते त्रिविधं नभः " याप्रमाणें घटांतील जलांत पडणाऱ्या आकाशाच्या प्रतिबिंबाचा रामहृदयांत स्पष्ट उल्लेख असून त्याप्रमाणें जसें जलांत तसेंच आरशांतहि कटाहकारता व नीलिमेच्या रूपानें त्याचें प्रतिबिंब दिसतहि पण असतें. तेव्हां आरशांत आकाशाचें प्रतिबिंब पडत नाहीं असें कसें म्हणतां येतें ? परंतु तिचें समाधान असें आहे कीं, आकाश म्हणजे अवकाश, पोकळी, अर्थात् तो एक निराकार असा पदार्थ होय. तेथे कटाहकारता कोठली ? व ज्या पदार्थाला आकार नाहीं त्याला निळा किंवा अन्य कोणताहि रंग तरी कसा असणार ? म्हणून जलाशयांत दिसणारी कटाहकारता व नीलिमा हे आकाशाचें प्रतिबिंब आहे असें कांहीं म्हणतां येत नाहीं व मानताहि पण येत नाहीं. मग तें दुसऱ्या कशाचेंहि प्रतिबिंब असो. शेष राहिलें रामहृदयांतील वर दिलेलें वचन; परंतु जलाशयांत आकाशाचें प्रतिबिंब पडूं शकतें किंवा पडत असतें हें सांगण्यांत त्या वचनाचें तात्पर्य नसून परमात्म्याच्या स्वरूपांतील क्षराक्षरादि त्रिविध भेदांचें मिथ्यात्व दाखविण्यासाठीं दृष्टान्त म्हणून, आकाशाच्या तशाच त्रिविध भेदांची नुस्ती कल्पना करून ती मात्र रामहृदयांत त्या वचनानें पुढें मांडली गेली आहे. तस्मात् या ओवींतील आकाशाच्या दृष्टान्ताला रामहृदयांतील वर दिलेलें वचन बाधक होण्याचें अर्थातच कांहीं प्रयोजन नाहीं. ॥ ४६ ॥

परी हा नव्हे तरी नव्हो । हें वेखासे कां घेवो
परी वांदितयाहि ठावो । उरों नेदी ॥ ४७ ॥

भ० टी०-(परी हा नव्हे तरी नव्हो) आतां सद्गुरु-परमात्म्याला आपलें बंधत्व नकोसें झालें असेल म्हणून, किंवा अन्य कांहीं कारणानें, त्यांना कोणत्याहि वंदनाला जर बंध व्हावयाचें नसेल तर ते खुशाल न

होवोत. आपण वंद्य व्हावें कीं न व्हावें? हा ज्याचा त्यानेंच विचार करण्याचा प्रश्न असल्यामुळें, सद्गुरु-परमात्म्याला हवें असेल तर त्यांनीं वंद्य व्हावें व नको असेल तर होऊं नये. आणि [हें वेखासें कां घेवो] त्यांनीं वंद्य झालेंच पाहिजे असा 'वेखासे' म्हणजे आग्रह तरी कोणीं कशाला करावा? किंवा ते वंद्य होत नाहींत म्हणून कोणाला 'वेखासे' म्हणजे विस्मय वाटण्याचें तरी काय प्रयोजन आहे? अर्थात् कांहीं नाहीं. कारण ही केवळ त्यांच्या इच्छेची गोष्ट होय. त्यांत दुसऱ्या कोणाच्या लाभ-हानीचा कांहीं संबंध नाहीं. (परी) परंतु सद्गुरू हे केवळ आपलें वंद्यत्वच तेवढें नाहींसें करून स्वस्थ बसत नाहींत. तर [वंदितयाहि ठावो उरों नेदी] "देवाची ते खूण करावें वाटोळें, आपण वेगळें उरों नेदी" [तुकाराम] किंवा "उत्थिते सच्चिदानंदे नाहं नत्वं नवै जगत्" [प्रबोधचंद्रोदय] याप्रमाणें, सद्गुरू हे आपल्या वंद्यत्वाबरोबर वंदन करणाराच्या वंदकत्वाचाहि ठाव-ठिकाण शिल्लक राहूं देत नाहींत. ॥ ४७ ॥

किंबहुना—

अंगौनि एकुना झोलु । फेडितांचि तो वाहिरुलु ।
कडु फिटे आंतुलु । न फेडितांचि ॥ ४८ ॥

अ० टी०–(अंगौनि एकुना झोलु) दक्षिणी ब्राह्मणासारखें एकावर एक पदर खोंचून नेसलेल्या धोतराचा (तो वाहिरुलु फेडितांचि) बाहेरील पदर फेडतां क्षणीं (आंतुलु कडु न फेडितांचि फिटे) आंतली कडसणी जशी न फेडतां आपोआप फिटत असते, त्याप्रमाणें वंदकाचें वंदकत्व नाहींसें केल्याबरोबर तत्सापेक्ष जें वंद्याचें वंद्यत्व तें आपोआपच नाहींसें होत असल्यामुळें सद्गुरू हे अगोदर वंदन करणाराचें वंदकत्व नाहींसें करतात व नंतर आपलें वंद्यत्व टाकून देत असतात, असें म्हटलें तरी चालेल. ॥४८॥

स्पष्टीकरण.

शिष्याच्या ठिकाणीं देहात्मभावमूलक अशी आपल्या वंदकपणाची भावना ही जोंपर्यंत जागृत असते तोंपर्यंत त्याच्या ठिकाणीं गुरुसंबंधानें गुरुत्वाची म्हणजे वंद्यत्वाची भावनाहि जागृत असणारच. कारण शिष्याची स्वतःसंबंधानें वंदकपणाची भावना हीच त्या वंद्य-वंदक-भावरूपी धोतराच्या

रचनेची आधारभूत अशी बाहेरील कडसणी होय. तेव्हां ती जोंपर्यंत पक्की खोंचलेली राहील तोंपर्यंत या रचनेंतील गुरुसंबंधानें बंधत्व–भावरूपी आंतली कडसणी ही सुदृढ राहिलीच पाहिजे. ती काहीं सुटूं शकत नाहीं. म्हणून सद्गुरू हे अगोदर आत्मानुभवाच्या झटक्यासरशीं तेवढी बाहेरची कडसणी फेडून टाकीत असनात म्हणजे शिष्याच्या ठिकाणीं दृढमूल होऊन बसलेल्या देहात्मभावनेच्या सर्वांशीं निरासपूर्वक त्याची स्वविषयक वंदकपणाची भावना साफ नाहींशी करून टाकीत असतात. आणि सद्गुरूंनीं तेवढें कार्य शेवटास नेलें कीं संपलें. ही वंदकत्वरूपी बाहेरची कडसणी फिटली कीं तिच्या मागोमाग वंद्यत्वरूपी आंतली कडसणी न फेडतां फिटून वंद्य-वंदक-भावरूपी घोतराची एकंदर रचना कधीं होती कीं नव्हती अशी होत असते. शिष्याचें वंदकत्व गेलें कीं, त्याच्या मागोमाग गुरूचें वंद्यत्वहि जाऊन त्या दोघांत वंद्य-वंदक-भाव कधीं होता कीं नव्हता असा होत असतो. त्याकरितां निराळा प्रयत्न करावा लागत नाहीं, जीवाचा मीपणा गेला कीं त्याचा तूं–तो–ती–पणाहि आपोआप जातोच. तो मुद्दाम घालवावा लागत नाहीं.

परंतु यासंबंधानें एवढी एक गोष्ट मात्र लक्षांत ठेविली पाहिजे कीं, या सर्व भेदाभेदाचें मूळ अशी जी जीवाची देहात्मभावना, तिची निवृत्ति म्हणजे नुसतें तिचें मावळणें मात्र नव्हे. तर प्राक्संस्कारांच्या समूळ निवृत्तिपूर्वक जीवोऽहम् व शिवोऽहम् हे दोन्हीं अहंभाव सर्वस्वी नष्ट होणें हें देहात्मभावनेच्या खऱ्या निवृत्तीचें स्वरूप होय. आणि त्याकरितां जीवानें सद्गुरु-परमात्म्याच्या चरणाला घट्ट मिठी मारून गुरुरूप बनून गेलें पाहिजे. तसें झालें तर–व तरच–यथार्थतः देहात्मभावनेचा सर्वस्वी निरास होऊन तद्द्वारा मी-तूंपणाचा निरास होणे वगैरे जो प्रकार वर सांगितला तो घडून येत असतो. एरव्हीं घडत नाहीं. कारण नुसती मावळलेली देहात्मभावना ही वस्तुगत्या सुषुप्तिसारखी असून ती पुनः उदयास येऊं शकते, पुनः जागृत होऊं शकते. म्हणून नुसती जीवोऽहम् ही भावना गेली कीं कार्यभाग संपला असें मानतां येत नाहीं तर तिच्या मागोमाग शिवोऽहम् ही भावनाहि गेलीच पाहिजे.

यद्यपि या दोन्हीं भावना परस्पर सापेक्ष अशा असल्यामुळें एक गेली कीं तिच्या मागोमाग दुसरीहि जावयाचीच असते, व आपोआप जावयाची

असते. तथापि त्या दोघींच्या जाण्यांत पूर्वापरतेचा क्रम असून त्या ज्या अर्थी परस्पर सापेक्ष अशा दोन भावना आहेत त्या अर्थी जोंपर्यंत दुसरी गेली नाहीं तोंपर्यंत पहिलीहि सर्वांशीं गेली नाहीं असेंच मानणें प्राप्त आहे. असो ॥ ४८ ॥

नाना बिंबपणा सरिसे । घेवोन प्रतिबिंब नासे ।
नेलें बंधत्व तैसे । बंदितेनसी ॥ ४९ ॥

अ० टी०—(नाना) अथवा, पाहिजे असल्यास असें समजावें कीं [बिंबपणा सरिसे घेवोन प्रतिबिंब नासे] आपल्या मुखाचें आरशांतील प्रतिबिंब हें आरसा बाजूस सारला गेला असतां नाहींसें होतें; पण तें एकटेंच नाहींसें होत नाहीं. तर त्याच्या अपेक्षेनें आपल्या मुखाकडे आलेल्या बिंबपणालाहि जसें तें आपल्या बरोबरच घेऊन जातें, [तैसें बंदितेनेसी बंधत्व नेलें] त्याप्रमाणें शिष्याच्या देहात्मभावनेच्या निरासपूर्वक त्याचें जें बंदकत्व नाहींसें होतें तें आपल्या बरोबर गुरूच्या बंधत्वालाहि घेऊन जात असतें ॥ ४९ ॥

स्पष्टीकरण.

आपल्या मुखाचें बिंब व प्रतिबिंब हे दोन भाव जसे प्रातिभासिक आहेत, स्वाभाविक नाहींत, तसेच परमात्म्याच्या स्वरूपांत दृष्टोत्पत्तीस येणारें गुरु-शिष्यत्व व त्याचें बंध-बंदकत्व, हे भावहि नुस्ते प्रातिभासिक मात्र होत. ते काहीं परमात्म्याच्या स्वरूपांत स्वभावसिद्ध नव्हत. आणि आरशाचा सद्भाव व असद्भाव हे जसे बिंब-प्रतिबिंबाच्या उत्पत्ति-विनाशाचे हेतु आहेत तसेच देहात्मभावनेचे सद्भाव व असद्भाव हे परमात्म्याच्या स्वरूपांत गुरु-शिष्यत्व व बंध-बंदकत्व या भावांचा उदयास्त होण्याचे हेतु होत. कारण आपल्या मुखापुढें आरसा येऊन त्यांत त्याचें प्रतिबिंब दिसूं लागलें कीं त्याबरोबरच आपल्या मुखाकडे जसा त्या प्रतिबिंबाचा बिंबपणा येत असतो व आरसा बाजूस सारला जाऊन त्यांतील प्रतिबिंब दिसेनासें झाल्यावर आपल्या मुखाला बिंब मानण्याचें काहीं प्रयोजन नसतें व ह्मणून प्रतिबिंबाच्या नाशाबरोबरच जसा आपल्या मुखाचा बिंबपणाहि नाश पावत असतो, त्याचप्रमाणें, जीवाच्या ठिकाणीं जी देहात्मभावना नेहमीं स्फुरत

असते तिच्या योगानें तो आपल्यास शिष्य समजून वंदक बनतो व परमात्म्याला गुरू समजून वंद्य मानू लागतो. आणि परमात्म्याच्या कृपेनें त्याच्या त्या देहात्मभावनेचा निरास झाला असतां त्याची स्वविषयक शिष्यत्वाची व तदनुषंगी वंदकत्वाची भावना जेथल्या तेथे जिरून जाते व ती गेल्यांवर परमात्म्याला गुरू व वंद्य मानण्याचें कांहीं प्रयोजन राहात नसल्यामुळें जीवाच्या शिष्यत्व-वंदकत्वाबरोबरच परमात्म्याचें तें जीवानें मानलेलें गुरुत्व व वंद्यत्वहि नाहींसें होत असतें. अतएव बिंब-प्रतिबिंब-भावासारखें शिष्याचें वंदकत्व हें गुरूच्या वंद्यत्वाला जसें बरोबर घेऊन येतें तसेंच त्याला तें परत आपल्या बरोबरच घेऊन जात असतें, असें ह्मटलें तरी चालेल ॥ ४९ ॥

तात्पर्य असें आहे कीं परमात्म्याच्या सगुणावस्थेंत गुरू व शिष्य या दोघांनीं निरनिराळीं दोन रूपें धारण केलेलीं असतात म्हणून तेथे हा वंद्य व तो वंदक असे हे दोन भाव निरनिराळे दिसतात व दाखवितांहि येतात. परंतु या गुरु-शिष्यांच्या अधिष्ठानभूत असें जें परमात्म्याचें निर्गुण, गुणत्रयातीत, स्वरूप तेथपर्यंत कांहीं त्यांच्या त्या निरनिराळ्या दोन रूपांची पोंच नसते. तेथे त्यांचें नुस्तें चिन्ह देखील कांहीं पाहावयास सांपडत नाहीं. तेव्हां—

नाहीं रूपाची जेथे सोये । तेथे दृष्टीचें काहींच नव्हे ।
आम्हां फळले हे पाये । ऐसिया दशा ॥ ५० ॥

अ० टी०—[नाहीं रूपाची जेथे सोये] जेथे रूपाची कांहींच सोय नाहीं, म्हणजे जेथे रूपाचें नुस्तें चिन्ह देखील कोठे दिसत नाहीं, किंबहुना रूप हा शब्द देखील जेथे उमटत नाहीं, [तेथे दृष्टीचें कांहींच नव्हे] तेथे विचार-दृष्टि असो वा अनुभव-दृष्टि असो, तिला वंद्य-वंदकभाव दिसावे कसे ? तिला ते पाहतां यावे कसे ? आणि हा वंद्य व तो वंदक अशा प्रकारची या वंद्य-वंदक-भावांची निवड तिला तेथे करतां यावी कशी ? अर्थात् तिला त्यांपैकीं कांहीं करतां येत नाहीं. जेथे गुरूहि परमात्मा व शिष्यहि परमात्मा, वंद्यहि परमात्मा व वंदकहि परमात्माच, अशा प्रकारची एकरस परमात्ममय स्थिति आहे, तेथे वंद्य-वंदक-भावासारखे भेद असणेंहि शक्य नाहीं व दिसणेंहि शक्य नाहीं. आणि सद्गुरू श्रीनिवृत्ति-

नाथांच्या चरणकमलांकडे बोट दाखवून श्रीज्ञानेश्वर म्हणतात कीं (आम्हां फळले हे पाये ऐसिया दशा] आम्हांला हे गुरुचरण अशाच रीतीनें फळले आहेत, म्हणजे या गुरुचरणांच्या कृपेनें आम्हांलाहि हीच अवस्था प्राप्त झाली आहे. अर्थात् सद्गुरू श्रीनिवृत्तिनाथांनीं आमच्या देहात्मभावनेच्या निवृत्तिपूर्वक आम्हांला आपल्या स्वरूपांत मिसळून घेतल्यामुळें आतां आमच्या हृदयांत ते गुरू व आम्हीं शिष्य अशी भेदविषयक भावना कधीं स्फुरत नाहीं, कधीं आमच्या बुद्धींत आम्हीं वंदक व ते वंद्य असा भेदभाव डोकावत नाहीं. किंबहुना, आम्हां उभयतांत पूर्वीं कधीं गुरु-शिष्यपणाचें नातें होतें, कधीं आम्हां उभयतांत वंद्य-वंदकपणासारखा भेदभाव होता, हें देखील आम्हांला आतां आठवत नाहीं. तर आमच्यासकट आम्हांला जें जें दिसत आहे तें तें सर्व पूर्वींहि निवृत्तिनाथरूप होतें, हल्लीं निवृत्तिनाथरूप आहे व पुढेंहि निवृत्तिनाथरूप असेल, असेंच आम्हांला दृढनिश्चयपूर्वक वाटतें ॥ ५० ॥

कारण उघडच आहे; व तें असें कीं—

गुणा तेलाचिया सोयेरिका । निर्वाहिली दीपकळिका ।
ते का होईल पुळिका । कापुराचिया ॥ ५१ ॥

अ० टी०—जगांत आत्मज्ञानाच्या प्राप्तीस साधनीभूत होणारे गुरु-शिष्यसंबंध दोन प्रकारचे आहेत : परोक्षज्ञानाच्या म्हणजे शास्त्रीय किंवा शाब्दिक ज्ञानाच्या देव-घेवीस साधनीभूत होणारा गुरू-शिष्य-संबंध हा एक; व अपरोक्षज्ञानाच्या म्हणजे प्रत्यक्ष अनुभवरूप, अर्थात् अनुभाव्य-अनुभावक-रहित केवळ अनुभवमात्र अशा प्रकारच्या, ज्ञानाच्या देव-घेवीस साधनीभूत होणारा गुरू-शिष्य-संबंध, हा दुसरा. पहिल्या प्रकारचा गुरू-शिष्य-संबंध हा (गुणा तेलाचिया सोयेरिका) गुण म्हणजे कापुसाचे अनेक तंतु एकत्र वळून तयार केलेली वात आणि तेल यांच्या सोयरिकीसारखा म्हणजे संबंधासारखा आहे. कारण एखाद्या पात्रांत तेल व वात यांचा संयोग करून त्याला अग्नि लावून दिला तरी (निर्वाहिली दीपकळिका) दीपकळिकेच्या रूपानें पेट घेणारा तो अग्नि, तेल व वात, या उभयतांच्या सोयरिकीला नामशेष करीत नाहीं, तर तिची जशी निभावणीच करीत असतो, तिला कायम ठेवीत असतो. अर्थात् त्या सर्वांच्या संयुक्त स्थितींत देखील जसे तेल

आपल्या तेलपणानें कायम असतें, वात आपल्या वातपणानें आपलें अस्तित्व दाखवीत असते व तिच्या एका टोंकाकडे दीप ज्योतीहि आपल्या अग्निशिखेच्या रूपानें प्रज्वलित झालेली असते. मिळून ते तिन्हीं पदार्थ एकवटूनहि पुनः आपआपलें अस्तित्व निरनिराळें दाखवीत असतात, सर्व मिळून एकच बंबाळ होत नाहीं. त्याप्रमाणें, या गुरू-शिष्य-संबंधांत गुरूनीं आपल्या एकंदर ज्ञानभांडाराची किल्ली शिष्याच्या हवालीं करून त्यांतल्या पै-न्-पैवर जरी शिष्याचा कबजा करून दिला तरी देखील त्यांच्यांतला गुरु-शिष्य-भाव नष्ट न होतां गुरू आपल्या गुरूपणानें व शिष्य आपल्या शिष्यपणानें कायम राहून आपल्या गुरु-शिष्यपणाचें नातें न विसरतां सर्व व्यवहार करीत असतात.

इतकेंच केवळ नव्हे, तर तेल-वातीच्या संबंधांत जसें कधीं तेल संपून वात शिल्लक राहाते तर कधीं वात संपून तेल शिल्लक राहाते, व त्यामुळें दिवा विझूं लागला असतां दुसऱ्या तेल-वातीची योजना करून जसा दिवा सतेज करावा लागतो, त्याचप्रमाणें या गुरु-शिष्य संबंधांतहि शिष्यानें गुरूचा किंवा गुरूनें शिष्याचा परित्याग केला असतां, किंवा अन्य एखाद्या कारणानें त्या उभयतांचा वियोग झाला असतां, त्यांच्यातील गुरु-शिष्यत्वाच्या अभावीं दोघांचेहि ज्ञान मळीन होऊं नये म्हणून अन्यत्र गुरु-शिष्यत्वाचा संबंध जोडून घ्यावा लागतो; व तद्द्वारा आपली ज्ञान-कलिका नेहमीं सतेज ठेवावी लागत असते.

एवंच बारा-न्-बारा चोवीस वर्षें जरी तेल-वातीचा नंदादीप अखंड जळत राहिला तरी त्या उभयतांच्या सोयरिकींत जसा काहीं व्यत्यय येत नाहीं, तसाच परोक्षज्ञानाची देव-घेव करणाऱ्या गुरु-शिष्याचे जन्मचे जन्म जरी त्या देव-घेवींत व्यतीत झाले तरी त्या उभयतांतील गुरु-शिष्यपणाचा संबंध काहीं तुटत नाहीं. तो जसाचा तसाच कायम असतो. गुरू आपलें गुरुत्व सोडीत नाहींत व शिष्याचा शिष्यपणाहि सुटत नाहीं. अर्थात् ज्ञानाच्या देव-घेवीकरितां म्हणून त्या उभयतांनीं पत्करलेला गुरु-शिष्यपणा हा ते दोघे पुढें ज्ञानाची देव-घेव संपल्यानंतर देखील घट्ट पोटाशीं धरून बसलेले असतात. त्यांच्या ठिकाणच्या त्या गुरु-शिष्यपणाच्या भावना काहीं नष्ट होत नाहींत.

दुसरा, अपरोक्षज्ञानाच्या देव-घेवीसाठीं जडलेला गुरु-शिष्य-संबंध हा तसा नाहीं. तो कापूर व अग्नि यांच्या सोयरिकीसारखा आहे. हे दोन

पदार्थ एकमेकाला भेटल्यावर (ते का होईल पुलिका कापुराचिया) परस्पर भिन्नपणानें राहिले आहेत, म्हणजे कापुर आपल्या कापुरपणानें व अग्नि आपल्या अग्निपणानें निरनिराळे प्रतीत होत आहेत, असें कधीं तरी घडत असते काय ? ॥ ५१ ॥

अर्थात् कधींच नाहीं. तर—

तया दोहो परस्परें । होये ना जंव मेल्हैरे ।
तव दोहींचें हें सरे । सरिसेंचि ॥ ५२ ॥

अ० टी०—(तया दोहो परस्परे होये ना जंव मेल्हैरे) कापूर व अग्नि हे दोन पदार्थ जोंपर्यंत एकमेकाला भेटत नाहींत तोंपर्यंतच काय तें हा कापूर व तो अग्नि असें दिसत असतें. त्या उभयतांची भेट होता क्षणीं कापुराचा कापुरपणा नाहींसा होऊन तो अग्निरूप होत असल्यामुळें त्या कापुराच्या ज्योतींत कापुर कोणता तो उत्तर क्षणांत काहीं निवडून दाखवितां येत नाहीं. इतकेंच केवळ नव्हे, तर कापुर व अग्नि या दोघांची भेट होते न होते व कापुर अग्निरूप बनतो न बनतो (तव दोहींचें हें सरे सरिसेंचि) तोंच कापुराचें कापुरपण व अग्नीचें अग्निपण या दोन्हींची एकदम परिसमाप्ति होत असते. कापुर शिल्लक राहत नाहीं व अग्निहि शिल्लक राहात नाहीं. दोघेहि बरोबरच नाहींसे होत असतात ॥ ५२ ॥

तोच प्रकार श्रीज्ञानेश्वर म्हणतात आमच्या या गुरु-शिष्य-संबंधाचा होय. कारण—

जंव देखे ना मी ययाते । तंव गेलें वंद्य वंदिते ।
चेइलिया कान्तें । स्वप्नीचे जेवी ॥ ५३ ॥

अ० टी०—(जंव देखे ना मी ययाते) जोंपर्यंत आमच्या गुरु-महाराजांच्या यथार्थ स्वरूपाचें दर्शन आम्हांला पूर्वी (ओ. ४२) सांगितल्या-प्रमाणें घडलें नव्हतें (तंव) तोंपर्यंतच श्रीनिवृत्तिनाथ हे आमचे वंद्य व आम्हीं ज्ञानेश्वर त्यांचे वंदक, अशा प्रकारचा वंद्य-वंदक-भाव आमच्या हृदयांत स्फुरत होता. आतां तो कधींच स्फुरत नाहीं. तर (चेईलिया कान्तें स्वप्नीचे जेवी) स्वप्नांत आपण स्वीकारलेले पति व पत्नि हे दोन्हीं भाव जसे जागृतीचा उदय होतांक्षणीं लयास जात असतात, तसे (गेलें वंद्य

वंदिते) पूर्वी आमच्या हृदयांत स्फुरणारे वंद्यपणा व वंदकपणा हे दोन्ही भाव गुरुचरणाचें दर्शन झाल्याबरोबर साफ नाहींसे झाले आहेत, व कायमचे नाहींसें झाले आहेत. आतां आम्हां उभयतांतील भेद आम्हांला मुळींच दिसत नाहीं; व पूर्वी कधीं आह्मां उभयतांत वंद्य-वंदकपणासारखा भेद होता असेंहि पण आम्हांला वाटत नाहीं. एवंच " साधु. बोध झाला, नुरूनिया ठेला, ठाईंच मुराला, अनुभवे। कापुराची वाती, उजळली ज्योती, ठाईंच समाप्ती, झाली जैसी" हा आमच्या या गुरु-शिष्य-संबंधाचा प्रकार होय.

आतां आम्हां उभयतांचे देह कदाचित् निरनिराळे दोन दिसत असतील; आणि हा श्रीनिवृत्तिनाथांचा देह व हा ज्ञानेश्वराचा देह असा त्या दोहोंत भेदहि दिसत असेल. परंतु तो त्या देहाकडे तिऱ्हाइतपणानें पाहाणाऱ्या इतरांना मात्र दिसत असेल, स्वतः आम्हांला नव्हे. आम्हीं त्यांपैकीं कोणत्याच देहाला आपला मानीत नाहीं व त्याच्याकडे आपल्या स्वरूपाहून भिन्नपणानेंहि पण पाहात नाहीं. अर्थात् त्यांपैकीं कोणताहि देह आम्हीं नसूनहि पुनः ते दोन्हीं देह आम्हींच आहोंत, ही आमची त्या दोन्हीं देहांकडे पाहाण्याची दृष्टि असल्यामुळें आम्हांला त्या दोहोंत भेद दिसत नाहीं. पर्यायानें सांगावयाचें ह्मणजे, " पश्यन्ति स्वप्नवल्लोके चतुर्थी भूमिका मता " या विद्यारण्याच्या म्हणण्याप्रमाणें, स्वप्नांतील कांतेच्या समागमाची जशी जागृतींत आठवण होत असते तसे पूर्वींच्या दीर्घस्वप्नांतील निवृत्तिनाथ-ज्ञानेश्वर, गुरू-शिष्य, वंद्य-वंदक, वगैरे प्रागभाव हे आम्हांला आपल्या हल्लींच्या स्थितींतहि कधीं कधीं आठवतात; पण त्या बरोबरच स्वप्नांत आपणच आपले कान्त व आपणच आपली कान्ता झालों होतों ही गोष्टहि स्वप्नांतून जागा झालेला पुरुष जशी पुरती जाणून असतो, तसेच पूर्वीचे ज्ञानेश्वर आम्हीं व निवृत्तिनाथहि पण आम्हींच, शिष्य आम्हीं व गुरूहि पण आम्हींच, वंदक आम्हीं व वंद्यहि पण आम्हींच आहोंत, या विषयीं आमच्या अंतःकरणांत आतां भ्रांति म्हणून शिल्लक राहिलेली नाहीं, ती समूळ नष्ट झाली आहे ॥ ५३ ॥

शंका-समाधान.

आतां श्रीज्ञानेश्वरांनीं सांगितलेल्या आपल्या या ब्राह्मीस्थितिसंबंधानें नेहमीं उपस्थित होणाऱ्या शंका, अशंका व कुशंकांपैकीं काहीं शंकांचे

समाधान प्रसंगोपात्त येथेंच देऊन ठेविणें उचित दिसतें. पहिली शंका अशी आहे कीं स्वप्नांतील गुरू-शिष्य-भाव हा जागृतींत जरी आठवला तरी कोणतेहि गुरु किंवा शिष्य आपल्या त्या स्वप्नांतल्या शिष्याला किंवा गुरूला जाग्रदावस्थेंत अनुक्रमें उपदेश करण्यास प्रवृत्त होत नाहींत किंवा नमस्कार करीत सुटत नाहींत; व तसें कोणीं केल्यास त्याची गणनाहि पण वेडगळांत केली जात असते व करावीच लागते. परंतु श्रीज्ञानेश्वर तर आपल्या पूर्वींच्या दीर्घस्वप्नरूप अशा लौकिक जागृतींतील निवृत्तिनाथ नामक गुरूला आपल्या पारमार्थिक जाग्रदावस्थेंत देखील सारखे वंदन करीत आहेत. आणि त्याचप्रमाणें श्रीनिवृत्तिनाथांनींहि त्यांना उपदेश करण्याचा क्रम चालू ठेविला होता कीं नव्हता हें प्रस्तुत ग्रंथावरून जरी दिसत नसलें तरी त्यांचें उपदेशपर कवन सुप्रसिद्ध असून, शिवाय वसिष्ठ-वामदेव, शुक-याज्ञवल्क्य यांच्यासारख्या अनेक ब्रम्हनिष्ठ पुरुषांनीं आपल्या ब्राह्मीं स्थितींत लोकांना उपदेश केले आहेत, ग्रंथ लिहिले आहेत व इतर अनेक प्रकारचे लौकिक-व्यवहार केल्याचे दाखलेहि पण आहेतच. तेव्हां आपल्या नित्यानुभूत अशा लौकिक-जागृतीला निवळ स्वप्नरूप कसें मानतां येतें ? व जर मानतां येत असेल तर या ब्रह्मनिष्ठ पुरुषांना आपल्या पारमार्थिक जागृतींत स्वप्नवत् भासणाऱ्या त्या लौकिक-जागृतींतील पदार्थांसंबंधानें प्रत्यक्षासारखे वंदन-उपदेशादि व्यवहार कसे करतां येतात ?

या दोन पोट प्रश्नांपैकीं पहिल्याचें उत्तर असें आहे कीं, स्वप्नांतील पदार्थ हे स्वप्नांत ' हा घोडा ' असे इदमाकारतेनें प्रत्ययास येत असल्यामुळें तेहि स्वप्नांत खरेच वाटत असतात व तेवढ्यापुरते ते खरे असतातहि. परंतु पुढें लौकिक-जागृतींत त्या स्वप्नांतल्या पदार्थांचा मनःकल्पित-पणा उघडकीस येतो, म्हणून ते पदार्थ जसे खोटे किंवा प्रातिभासिक मानले जात असतात, त्याचप्रमाणें लौकिक-जागृतींतील इदमाकारतेनें प्रत्ययास येणारे व अतएव खरे वाटणारे पदार्थ हे देखील वस्तुगत्या मनःकल्पितच आहेत असें पारमार्थिक जागृतींतील अनुभवावरून निदर्शनास येत असतें. म्हणून त्या पदार्थांनाहि स्वप्नांतल्या पदार्थांसारखे प्रातिभासिकच मानावें लागतें. एवंच दृश्य पदार्थ मात्र, मग ते स्वप्नांतले असोत वा जागृतींतले असोत, वस्तुगत्या सारखेच मनःकल्पित आहेत असें अनुभवदृष्ट्या ठरतें. म्हणून त्या दोन्हीं अवस्था परमार्थतः सारख्याच प्रातिभासिक मानल्या गेल्या आहेत.

शेष राहिला दुसरा हा प्रश्न कीं पारमार्थिक जाग्रदावस्थेंत स्थित असणाऱ्या ब्रह्मनिष्ठांना, त्यांच्या दृष्टीनें स्वप्नरूप असलेल्या लौकिक-जागृतींतील पदार्थांसंबंधानें खरेपणासारखा म्हणजे प्रत्यक्षभूत पदार्थांसारखा व्यवहार कसा करतां येतो ? आणि त्याचें उत्तर ब्रह्मनिष्ठांच्या वास्तविक स्थितीकडे पाहून द्यावयाचें म्हणजे यद्यपि असेंहि म्हणतां येईल कीं त्यांच्याकडून घडणाऱ्या व्यवहारासंबंधानें हा प्रश्न मुळीं उपस्थितच होत नाहीं. कारण त्यांचा वंदन-उपदेशादि व्यवहार हा वस्तुगत्या त्यांच्या देहांच्या उर्वरित प्रारब्धानुसार, किंबहुना तदितर जनतेच्या प्रारब्धानुसार, केवळ त्यांच्या शरीराकडून साहजिक रीत्या घडणारा व्यवहार होय. तो कांहीं त्यांनीं बुद्धिपूर्वक घडवून आणलेला व्यवहार नव्हे. श्रीज्ञानेश्वर महाराजांनीं त्यांच्या व्यवहाराचें जें स्वरूप पुढें नवव्या प्रकरणांत दाखविलें आहे, त्यावरून पाहिलें असतां स्पष्ट असें दिसतें कीं, ब्रह्मनिष्ठ हे अनेक प्रकारच्या उठाठेवी करीत असले तरी त्या उठाठेवीची नुस्ती जाणिवसुद्धां त्यांच्या ठिकाणीं नसते; व अतएव त्यांपैकीं कोणत्याच कृतीचें कर्तृत्व त्यांच्याकडे जात नाहीं. त्यांना त्यांपैकीं कोणत्याच कृतीचे कर्ते मानतां येत नाहीं. तेव्हां त्यांना अमुक कृत्य कसें करतां येतें हा प्रश्न कसा उपस्थित होतो ? जें काम ते कधीं बुद्धिपूर्वक करीतच नाहींत तें त्यांना कसें करतां येते, या विचारण्याचा अर्थ काय ? अर्थात् हा अशा प्रकारचा प्रश्नच मुळीं निरर्थक होय. तथापि त्यांच्या व्यवहाराचें श्रीज्ञानेश्वरांनीं सांगितलेलें हें रहस्य सर्वांनाच पटण्याजोगें नाहीं. म्हणून व्यवहारदृष्ट्या वरील प्रश्नाची संगति कितपत लागते ती पाहिली पाहिजे.

ती अशी कीं, स्वप्न व लौकिक-जागृति या दोन्हीं अवस्था जरी सारख्याच प्रातिभासिक आहेत, तरी पण स्वप्नांतील पदार्थ हे स्वप्नांत जसे 'हा घोडा' अशा प्रकारचे इदमाकारतेनें प्रत्ययास येत असतात तसे ते पुढें लौकिक-जागृतींत प्रत्ययास येत नाहींत. तर लौकिक-जागृतींत त्यांचा जो प्रत्यय येतो तो 'तो घोडा' असा स्मृतिरूप असतो. आणि त्याप्रमाणें, स्वप्नांतील गुरु-शिष्य हे लौकिक-जागृतींत पुढें दिसत नाहींत, तर त्यांचें स्मरण मात्र होत असतें, म्हणून त्यांपैकीं कोणाशीं प्रत्यक्षासारखा वंदन-उपदेशादिरूप व्यवहार कोणालाहि करतां येत नाहीं व कोणी तो केला तर त्याला वेड्याच्या इस्पितळांत जावें लागत असतें. परंतु लौकिक-जागृतींतील

पदार्थांचा पारमार्थिक-जागृतींत येणारा जो प्रत्यय आहे त्याचा प्रकार भिन्न आहे. तो मृगजलाच्या प्रत्ययासारखा ' हा घोडा ' असा प्रत्यक्षरूप असतो; व त्याप्रमाणें, लौकिक-जागृतींतील गुरु-शिष्य हे पारमार्थिक जागृतींत, मृगजलासारखे किंवा रज्जुवरील सर्पासारखेच कां दिसत ना, पण पुढें प्रत्यक्ष दिसत असतात, प्रत्यक्ष ज्ञानाचे विषय होत असतात. तस्मात् त्यांनीं एकमेकाला तेवढ्यापुरते खरे मानून परस्पर वंदन-उपदेशादिरूप व्यवहार केला तरी त्यांत हरकत येण्याचें किंवा त्याकरितां त्यांनीं वेडे ठरण्याचें कांहीं प्रयोजन दिसत नाहीं.

अहो, पण या असल्या व्यवहारापासून ब्रह्मनिष्ठांच्या ब्रह्मनिष्ठपणाला कांहीं बाध येत नाहीं काय ? तर मुळींच नाहीं. कारण बुद्धीचें समत्व हें ब्रह्मनिष्ठांचें मुख्य लक्षण (गीता अ. २ श्लो. ५५-५८ पाहा) असून निवृत्तिनाथ-ज्ञानेश्वरासारख्या ब्रह्मनिष्ठ गुरु-शिष्यांकडून उपदेश-वंदनरूपी व्यवहार सतत जरी घडत राहिला तरी ते दोघेहि गुरू कोण व शिष्य कोण, ही गोष्ट पुरती जाणून असल्यामुळें व शिवाय त्या दोघांत गुरूकडून शिष्याला कांहीं घ्यावयाचें नाहीं व शिष्याला देण्यासाठीं गुरूपाशीं कांहीं शिल्लकहि पण राहिलेलें नाहीं, अशी वस्तुस्थिति असल्यामुळें, त्यांच्या त्या व्यवहारापासून त्या उभयतांपैकीं कोणाच्याच बुद्धींत चलबिचल होण्याचें कांहीं प्रयोजन नाहीं. मग त्यांच्या ब्रह्मनिष्ठपणाचा बाध कसा होणार ? अर्थात् त्याला बाध येण्याचें कांहीं कारण नाहीं.

तर मग हा असला निरर्थक व्यवहार हवा तरी कशाला ! या प्रश्नाचें उत्तर असें आहे कीं " यद्यदाचरति श्रेष्ठस्तत्तदेवेतरो जनः " ही सामान्य जनसमुदायाच्या वागणुकीची रीत असून त्यांच्या आचरणाला भलतीच दिशा लागूं नये म्हणून " न बुद्धिभेदं जनयेदज्ञानां कर्मसंगिनाम् । जोषयेत्सर्वकर्माणि विद्वान्युक्तः समाचरन् " असा जो एक नीति-नियम सृष्टिकर्त्यानें घालून दिला आहे त्याला अनुसरून वागणें, हा या सत्पुरुषांचा स्वभाव होय; व म्हणून ते साहजिक रीत्याच वर सांगितलेल्या व्यवहारासारख्या सद्व्यवहारांत प्रवृत्त होत असतात, असें समजलें पाहिजे. एवंच स्वतः या ब्रह्मनिष्ठांना किंवा इतर कोणाला त्यांचा तो व्यवहार हवा असो वा नसो, जगाच्या तो उपयोगाचा असल्यामुळें जगाला तो हवाच असतो; व म्हणून ईश्वराच्या इच्छेनुसार त्यांच्याकडून तो घडत असतो, इतकेंच ॥५३॥

असो तर श्रीज्ञानेश्वर म्हणतात कीं—

किंबहुना इया भाषा। द्वैताचा जेथ उपखा।
फेडोनिया स्वसखा। श्रीगुरु वंदिला॥ ५४॥

अ० टी०—(किंबहुना इया भाषा[1]) आतां अधिक काय व कोठवर सांगावें! थोडक्यांत सांगावयाचें म्हणजे, (जेय द्वैताचा उपखा फेडोनिया) वंद्य-वंदक-भावरूपी द्वैतभ्रमाचा जेथें सर्वथा निरास झालेला आहे—अर्थात् या द्वैताच्या अभावरूप व अतएव वंद्य-वंदक-भावरहित केवल वंदनमात्र, हें ज्या वंदनरूपी किंवा उपासनरूपी व्यवहाराचें लक्षण आहे—त्या व्यवहाराला अनुसरून मी ज्ञानेश्वरानें (स्वसखा श्रीगुरू वंदिला) उपचाराखेरीज केवळ आत्मत्वामुळेंच प्रिय व अतएव स्वसखा असा जो श्रीगुरू त्याला वंदन केलें आहे. तस्मात् "काहीं न करी ते तुझी सेवा। काहीं नव्हेस तें तूं देवा॥ १॥ नेणने तें तुझें रूप। जाणने तें पाप देवा॥ २॥ स्तुति ते तुझी निंदा। स्तुति जोगा नोव्हेस गोविंदा॥ ३॥ बाप रखुमा देवी वरू विठ्ठला। येव्हडा साभिलाप कां दाविला" याप्रमाणें, वंदकानें आपला आहेपणा टाकून व वंद्याच्या आहेपणालाहि विसरून तुर्त्ते त्याच्या [वंद्याच्या] आहेपणाशीं समरस होणें, किंवा त्याच्या आहेपणानें असणें, हें माझ्या या वंदनाचें स्वरूप आहे, असें समजलें पाहिजे.

अथवा, [इया भाषा] येथवर किंवा या पूर्वीच्या ओवींत सांगितल्याप्रमाणें (द्वैताचा जेय उपखा) आपल्या स्वरूपांत असणारा जो वंद्य-वंदक-भावरूपी द्वैताचा अभाव, तद्विषयक कल्पनाहि (फेडोनिया) टाकून देऊन, म्हणजे द्वैत व अद्वैत या कल्पनांचा निरास करून, (स्वसखा) आत्मत्वानें असणारा जो (श्रीगुरू) सद्गुरू श्रीनिवृत्तिनाथ त्याला (वंदिला) "प्रणमेदनन्यः" या भागवत-वचनाप्रमाणें अनन्यपणानें, म्हणजे सामरस्यरूप, प्रणाम केला॥ ५४॥

स्पष्टीकरण.

एवंच निर्गुण उपासनेचें स्वरूप हें अशा प्रकारचें आहे. त्यांत वंदनस्तवनादिक्रियांचा काहीं उपयोग नाहीं. कारण जेथें कोणी वंदक नाहीं व

1. समाधिस्थस्य स्थितप्रज्ञस्य का भाषा–गीता २।५४

अतएव कोणीं वंद्यहि नाहीं, तेथे वंदन कोणीं करावयाचें ? व कोणाला करावयाचें ! अर्थात् सद्गुरु-परमात्म्याच्या निर्गुण रूपांत वंदनादि क्रिया मुळीं घडूंच शकत नाहीं. तर वंदकानें आपल्या व वंद्याच्या द्वैताद्वैतविषयक कल्पनांच्या निरासपूर्वक वंद्याशीं समरस होणें, असें जें वंद्याच्या दर्शनाचें स्वरूप पूर्वी (ओ० ४२) सांगितलें तेंच त्याच्या वंदनाचेंहि स्वरूप होय. त्याचें दर्शन निराळें व वंदन निराळें असा प्रकार तेथे नाहीं. ॥ ५४ ॥

(३) गुरु-शिष्याचें ऐक्य.

याच्या सख्याची नवाई । आंगीं एकपणा रूप नाहीं ।
आणि गुरु शिष्य दुवाळिहि । पवाडु केला ॥ ५५ ॥

अ०टी० (याच्या सख्याची नवाई) आतां या गुरु-शिष्याच्या ऐक्याचा चमत्कार पाहा! खरें म्हटलें म्हणजे (आंगीं एकपणा रूप नाहीं) सर्व-कर्म-धर्म-संबंधरहित अशा या सद्गुरु-परमात्म्याच्या आंगीं एकपणाचा धर्मदेखील नाहीं व असूं शकतहि पण नाहीं. कारण पदार्थ कोणताहि असो, त्याला जर काहीं रूप म्हणजे आकार असेल तरच त्याची गणती करून त्याला एक, दोन, अनेक, हीं संख्याविशेषणें लावतां येतात. एऱ्हवीं त्याला एक, दोन, यांपैकीं काहींच म्हणतां येत नाहीं, हें उघड होय. परंतु सद्गुरु-परमात्म्याला तर रूप असें कोणत्याहि प्रकारचें नाहीं. तो सर्वथा अरूप, निराकार, व अतएव अनिर्देश्य असा आहे. तेव्हां त्याच्या ठिकाणीं एकपणा तरी कसा असणार ? अर्थात् असूंच शकत नाहीं. (आणि गुरु शिष्य दुवाळिहि पवाडु केला) आणि अशा स्थितींत देखील त्यानें आपल्या आंगावर गुरु-शिष्याच्या द्वंद्वासारख्या अनेक द्वंद्वांचा विस्तार केला आहे. अर्थात् परमात्म्याच्या स्वरूपांत एकपणाचा देखील दुष्काळ असूनहि पुनः बहुपणाचाहि सोहळा दिसत आहे. उजेड व अंधार यांच्यासारखे जन्माचे विरोधी असे जे दुष्काळ व सुकाळ हे दोघे येथे हातांत हात घालून वागत आहेत ! तेव्हां यापरतें आणखीं आश्चर्य तें कोणतें ? ॥ ५५ ॥

आतां —

कैसा आपणया आपण । दोवीण सोयरेपण ।
पाहोन हा विलक्षण । नाहीं ना नोव्हे ॥ ५६ ॥

अस्तित्व, आपला आहेपणा, जबरदस्ती कबूल करावयास लावणार नाहीं काय ? कारण परमात्म्याच्या नाहींपणाची कल्पना केली कीं तिच्याबरोबरच तिचें काहीं तरी अधिष्ठानहि पण गृहीत धरणें प्राप्त असून तें अधिष्ठानच परमात्मरूप असल्यामुळें परमात्म्याचें अस्तित्व अनायासें सिद्ध होतें; व म्हणून त्याचा नाहींपणा काहीं स्वीकारतां येत नाहीं.

आणि त्याला आहे म्हणावें तर तो कोठेहि आढळत नाहीं व कोणाच्याहि अनुभवास येत नाहीं. तेव्हां तो आहे असें तरी कसें म्हणावें ? तुकारामबोवांनीं अशी एक तोड सुचविली आहे कीं "आहे देव ऐसी वदवावी वाणी । नाहीं ऐसा मनीं अनुभवावा." पण पुढें तेच असेंहि म्हणत आहेत कीं "माझ्या लेखीं देव मेला । असेल त्याला असो तो" यामुळें परमात्मा आहे असें म्हणण्याचीहि पंचाइतच आहे.

मिळून परमात्मा आहे असेंहि म्हणतां येत नाहीं व तो नाहीं असेंहि पण म्हणतां येत नाहीं. तो नाहीं म्हणावें तर सर्वत्र आहे व आहे म्हणावें तर कोठेहि नाहीं. अर्थात् जें जें दिसतें तें तें सर्व तोच असून त्यांपैकीं काहीं तो नाहीं, अशी वस्तुस्थिति आहे. "मत्स्थानि सर्व भूतानि न चाहं तेष्ववस्थितः । न च मत्स्थानि भूतानि पश्य मे योगमैश्वरम्" असें भगवान् श्रीकृष्णाचेंहि म्हणणें आहे. तस्मात् "सदसच्चाहमर्जुन" या गीतावचनाप्रमाणें परमात्म्याला आहेहि म्हणतां येतें व नाहींहि म्हणतां येतें. म्हणजे त्यानें आपल्या स्वरूपांत आहेपणा व नाहींपणा या दोघांनाहि सारखाच आश्रय दिला आहे असें मानण्यास हरकत दिसत नाहीं. कारणहि उघडच आहे कीं, परमात्म्यानें आहेपणाला आपल्या पोटांत घेतल्यावर शेष राहाणारा जो त्याचा प्रतिस्पर्धी नाहींपणा त्याला तरी अस्तित्व हें आहेच. तेव्हां त्याच्या त्या अस्तित्वानें-म्हणजे अर्थात् नाहींपणाच्या आहेपणानें-कोणाच्या दारीं जावयाचें ? म्हणून परमात्म्याला नाहींपणाचाहि परामर्श करावा लागला असून, त्याप्रमाणें त्यानें जसें आहेपणाला आपल्या पोटांत सांठविलें आहे तसेंच त्यानें नाहींपणालाहि त्यांत समाविष्ट करून घेतलें आहे, असें समजलें पाहिजे ॥ ५७ ॥

यद्यपि व्यवहारांत सामान्यतः आहे व नाहीं हे दोन्ही परस्पर विरोधीभाव एकत्र नादतांना कोठे दिसत नाहींत. अर्थात् व्यवहारतः जी वस्तु असेल तिला आहे म्हणतां येतें पण तिला नाहीं म्हणतां येत नाहीं व जी

वस्तु नसेल तिला नाहीं म्हणतां येतें पण आहे म्हणतां येत नाहीं. मिळून एकच वस्तु एकसमयावच्छेदेंकरून आहे व नाहीं म्हणतां येईल अशी वस्तुस्थिति व्यवहारांत कोठे दृष्टोत्पत्तीस येत नाहीं. म्हणून परमात्म्याच्या स्वरूपांत आहेपणा व नाहींपणा हे परस्परविरोधी धर्म एकत्र कसे असूं शकतात? अशी शंका येते. तथापि परस्परविरोधी असे दोन धर्म कोठे कधींहि एकत्र राहूं शकत नाहींत, असा नियम मात्र नाहीं. कारण—

हा पूर्णते तरी आधारू। सिंधु जैसा दुर्भरू।
तैसा विरुद्धा पाहुनेरू। याचा घरीं ॥ ५८ ॥

अ० टी०—(सिंधु हा पूर्णते तरी आधारू) पृथ्वीला जलमय करण्याकरितां मेघ जें पाणी नेतात तें समुद्रांतूनच नेत असतात, तेव्हां ते समुद्राला किती शोषून नेत असतील बरें? परंतु मेघांनीं त्याला किती जरी शोषलें तरी त्यामुळें समुद्र बोटभर देखील कधीं रिकामा झालेला कांहीं दिसत नाहीं. तस्मात् तो स्वभावतःच परिपूर्ण असा आहे, असें ओघानेंच ठरतें. परंतु याच्या उलट, समुद्राला हजारो नद्या व महानद्या येऊन भेटल्या असून त्या पृथ्वीच्या पाठीवरून जें जल गोळा करून आणतात तें सर्व समुद्राला अर्पण करीत असतात परंतु अनेक नद्यांकडून बारा महिने हें अशा प्रकारचें समुद्राला भरून काढण्याचें काम सारखें चाललेलें असतें तरी त्यामुळें समुद्र कधीं बोटभर तरी वाढलेला दिसतो काय? तर कधींच नाहीं; व त्यावरून समुद्र हा (जैसा दुर्भरू) स्वभावतः जसा परिपूर्ण आहे तसाच तो अत्यंत दुर्भर, म्हणजे भरून काढण्यास अत्यंत कठिण आहे, त्यांत कोणीं कितीहि पाणी आणून ओतो तें सर्व पिऊन पुनः तो आपला तान्हेलाचा तान्हेलाच, म्हणजे रिकामाचा रिकामाच असतो, असेंहि पण मानावेंच लागतें. मिळून समुद्राच्या ठिकाणीं जशी पूर्णतेची पराकाष्ठा झालेली आहे तशीच त्याच्या ठिकाणीं अपूर्णतेचीहि पराकाष्ठा झालेली आहे हें उघड होय. अतएव (तैसा विरुद्धा पाहुनेरू याचा घरीं) समुद्राच्या घरीं जसा पूर्णता व अपूर्णता या परस्पर विरुद्ध अशा दोन धर्मांचा सारखाच पाहुणचार होत असतो तसाच सद्गुरु-परमात्म्याच्या घरीं द्वैताद्वैताचा आहेपणा व नाहींपणा या परस्परविरोधी अशा दोन धर्मांचा सारखाच पाहुणचार होत असतो. तेथे आहेपणाला मात्र 'या बसा'

म्हणणें व नाहींपणाला धुडकावून लावणें, अशांतली आवड-निवड नाहीं. सद्गुरू हे श्रीमंत खरे, पण त्यांच्या घरीं आहेपणा हा आपला सजातीय म्हणून त्याला तुपाची वाटी व नाहींपणा हा विजातीय म्हणून त्याला नुस्ती अन्नशुद्धि अशांतला पंक्तिप्रपंच नाहीं. तर तेथे जसा आहेपणाचा तसाच नाहींपणाचा, मिळून दोघांचाहि सारखाच आदर व सारखाच सत्कार होत असतो, असें समजलें पाहिजे ॥ ५८ ॥

आतां सद्गुरू या उभयतांचा सारखाच पाहुणचार करीत असतील तर खुशाल करोत; पण एकमेकाचे हाडवैरी असे हे उभयतां त्यांच्या घरीं एका पंक्तींत गुण्यागोविंदानें कसे बसतात? म्हणून विचाराल तर—

> तेजा तमातें काहीं । परस्परें निकें नाहीं ।
> तरी सूर्याच्या ठायीं । सूर्योची आथी ॥ ५९ ॥

अ० टी०—(तेजा तमातें काहीं परस्परें निकें नाहीं) तेज म्हणजे प्रकाश, उजेड, व तम म्हणजे काळोख, अंधार, या दोघांतहि आहे-नाहींपणा सारखेंच हाड-वैर आहे. ते दोघे एकमेकाचें नुस्तें तोंड सुद्धां कधीं पाहात नाहींत. यद्यपि उजेडाचा उजेडपणा अंधारामुळें व अंधाराचा अंधारपणा उजेडामुळें, असा त्या उभयतांचा परस्पर संबंध आहे. अंधार नसता तर उजेडाला कोणी उजेड म्हणून ओळखलें नसतें व उजेड नसता तर अंधारहि तसाच कधीं नांवारूपास आला नसता. तथापि त्या उभयतांत सूत असें मुळींच नाहीं. उलट ते एकमेकाच्या नाशाचीच वाट पाहात असतात. परंतु (तरी सूर्याच्या ठायीं सूर्योची आथी) असा जरी त्या दोघांत उभा विरोध आहे तरी पण प्रसंगोपात्त ते जर कधीं सूर्याच्या घरीं गेले तर जसे आप-आपला विरोध विसरून—म्हणजे उजेड आपल्या उजेडपणाच्या व अंधार आपल्या अंधारपणाच्या परित्यागपूर्वक सूर्यरूप होऊन—खुशाल एकत्र नांदूं लागतात, त्याप्रमाणें परमात्मा-सद्गुरू-च्या घरीं आहेपणा व नाहींपणा हे दोघेहि आप-आपल्या विरोधाच्या परित्यागपूर्वक परमात्मरूप होऊन आनंदानें एका पंक्तींत बसत असतात. अर्थात् उजेड व अंधार या दोघांतील विरोध जसा सूर्याहून भिन्न अशा स्थळीं मात्र असतो, सूर्यापाशीं नसतो, त्याच्या त्या विरोधाचें मूळ त्या दोघांच्याहि अधिष्ठानभूत सूर्यापर्यंत पोंचलें नसल्यामुळें तेथे जसे ते दोघे

एकमेकाचा विरोध न करतां उभयतांहि सारखेच सूर्यरूप होऊन राहात असतात, त्याप्रमाणें, गुरु-शिष्यादिरूप द्वैताचा आहेपणा व नाहींपणा या दोघांचा विरोधहि परमात्म्याहून भिन्न अशा स्थळीं, म्हणजे अनात्मदृष्टींत, जड दृष्टींत, मात्र असूं शकतो, परमात्म्यापुढें किंवा परमात्म्याच्या स्वरूपांत म्हणजे आत्मदृष्टींत, ज्ञानदृष्टींत, कदापि असूं शकत नाहीं. तेथपर्यंत त्यांच्या विरोधाचें मूळ मुळीं गेलेलेंच नसतें; व म्हणून तेथें ते एकमेकांचा विरोध न करतां दोघेहि सारखेच परमात्मरूप होऊन राहात असतात ॥ ५९ ॥

कारण—

येकपण म्हणतां भेदे । तें की नानात्वें नादे ।
विरुद्ध आपणया विरुद्धें । होतील कायी ॥ ६० ॥

अ० टी०—(येकपण म्हणतां भेदे) ज्याला एकपण देखील सहन होत नाहीं, जो एक आहे असें देखील म्हणतां येत नाहीं व म्हटलें तर तेवढयानें सुद्धां म्हणणाराचें पृथक्त्व स्वीकारावें लागत असल्यामुळें, ज्याच्या स्वरूपांत भेदाची सिद्धि होते, (तें की नानात्वें नादे) तेथेंच म्हणजे त्याच सद्गुरु-परमात्म्याच्या स्वरूपांत हा आपल्या डोळ्यापुढें दिसणारा अनेकपणाचा सोहळा चालू आहे. एकपणाला सहन न करणारा परमात्माच हीं अनेक नांवें-रूपें धारण करून आब्रह्मस्तम्बपर्यंत पसरलेल्या चराचर विश्वाच्या रूपानें प्रकट झाला आहे. म्हणजे एकंदर विश्व हें देखील परमात्म्याचें स्वरूप आहे असें मानण्यास कोणत्याहि प्रकारचा प्रत्यवाय दिसत नाहीं. यद्यपि तसें मानलें असतां सृष्टींत दृष्टोत्पत्तीस येणारा अनेक नामरूपांचा सद्भाव व त्यांचा असद्भाव हे परस्पर विरोधी असे दोन धर्म, सर्व-कर्म-धर्म-संबंधरहित अशा परमात्म्याच्या ठिकाणीं कसे असूं शकतात ? अशी शंका येते. तथापि वस्तुगत्या या धर्मांचा दोनपणा व त्यांचा परस्पर विरोध हे प्रकार परमात्म्याच्या या विश्वाकारतेंत नुस्ते दिसण्यापुरते मात्र होत. त्यांची पोंच सर्व-कर्म-धर्म-संबंधरहित अशा परमात्म्याच्या निराकारतेपर्यंत कांहीं होत नाहीं. म्हणजे ते दोन्हीं धर्म तेथे आपल्या दोनपणानें परमात्म्याहून पृथक् राहात नाहींत. कारण (विरुद्ध आपणया विरुद्धें होतील कायी) परस्पर-विरुद्ध अशा या दोन धर्मांनीं आपल्या अधिष्ठानभूत परमात्म्याहून पृथक् राहाणें म्हणजे आपल्या प्राणासच मुकणें, व अतएव आपणच आपला

विरोध करणें होय. तो ते दोघेहि कसा करतील? अर्थात् करूंच शकत नाहींत, व करीतहि नाहींत. तर उजेड व अंधार हे आपल्या अधिष्ठानभूत सूर्याजवळ पोंचले असतां जसे आपला दोनपणा टाकून दोघेहि एक सूर्यरूप होतात, तसेच अनेक नामरूपांचा सद्भाव व असद्भाव हे परस्पर विरोधी धर्महि आपल्या अधिष्ठानभूत परमात्म्याच्या निराकारतेपाशीं पोंचले असतां आपला दोनपणा टाकून एक परमात्मरूप होत असतात; व ते एकरूप झाले म्हणजे त्यांच्यातील विरोधहि आपोआपच जेथल्या तेथे मावळून जात असतो. एवंच "साकार तितुकें निराकार, वेदान्त गुह्य" या वामनोक्तीप्रमाणें विविधाकारतेनें दृष्टीचा विषय होणारें हें चराचर विश्व असो वा सद्भाव व असद्भाव या त्याच्या परस्पर विरोधी अशा दोन स्थिति असोत तें सर्व वस्तुगत्या परमात्मरूप आहे. परमात्म्याहून भिन्न असें त्यांपैकीं काहीं नाहीं, हा परमार्थ होय. ॥ ६० ॥

म्हणौनि शिष्य आणि गुरुनाथु । या दोहों शब्दांचा अर्थु।
श्रीगुरुचि परी होतु । दोहीं ठायीं ॥ ६१ ॥

अ० टी०—(म्हणौनि सारांश गुरू व शिष्य या दोन नांवानीं व्यवहृत होणारीं दोन रूपें दिसण्यांत निरनिराळीं दिसलीं तरी खुशाल दि॰सोत. वस्तुतः काहीं तीं भिन्न नव्हत. तर जो गुरू तोच शिष्य व जो शिष्य तोच गुरू, याप्रमाणें तीं दोन्हीं नांवें व दोन्हीं रूपें एकट्या परमात्म्यानेंच स्वीकारलेलीं असतात. यास्तव (शिष्य आणि गुरुनाथु या दोहों शब्दांचा अर्थु श्रीगुरूचि) गुरू व शिष्य या दोन्हीं शब्दांचा श्रीगुरू म्हणजे परमात्मा, असा एकच अर्थ आहे असें समजलें पाहिजे. किंबहुना (परी होतु) शब्दव्युत्पत्तीच्या दृष्टीनेंहि पण त्या दोन्हीं शब्दांचा तसा एकच अर्थ होतो. कारण गुरुत्वाच्या योगानें गुरू शब्दाचा अर्थ तर बृहत् म्हणजे ब्रह्म, अर्थात् परमात्मा, असा होतच आहे; पण "शिष्यतेऽसौ शिष्यः" म्हणजे सर्वविलयीं शेष राहणारा तो शिष्य, असा शिष्य या पदाचा विग्रह होत असून "योऽव शिष्येत सोऽस्म्यहम्" या भागवत-वचनाप्रमाणे ब्रह्मादिस्थावरान्त सर्वांचा लय झाला असतां परमात्माच शिल्लक राहत असल्यामुळें, शिष्य या शब्दाचाहि परमात्मा हाच अर्थ निष्पन्न होतो. तस्मात् (दोहीं ठायीं) गुरू व शिष्य या दोन्हीं

नांवांत व दोन्हीं रूपांत एका गुरुरूप अर्थाचीच व्याप्ति आहे ही गोष्ट उघड होय ॥ ६१ ॥

शंका-समाधान.

तर मग गुरुरूप तरी का ? गुरू व शिष्य हे दोन्हीं शब्द जर समानार्थी आहेत तर गुरू व शिष्य हे दोन्हीं भाव शिष्यरूप आहेत असें म्हणण्यास हरकत कोणती ? वस्तुगत्या कोणतीहि हरकत नाहीं. किंबहुना तत्त्वविवेचनांत शब्दाला फारसें महत्त्व नसून विशेषतः अर्थाकडेच श्रोता व वक्ता या दोघांचीहि दृष्टि असते. तेव्हां हरकत येण्याचें कांहीं कारणहि पण नाहीं. परंतु व्यवहारतः मात्र तसें करण्यास हरकत येईलसें वाटतें. कारण व्यवहारांत गुरू शब्दानें गुरुत्वाचें व शिष्य शब्दानें लघुत्वाचें ग्रहण होत असतें; व तदनुसार समुद्र व तरंग हे दोन्हीं जरी सारखेच जलरूप आहेत तरी, " सामुद्रोहि तरंगः क्वचन समुद्रो न तारंगः " याप्रमाणें जसा समुद्राच्या पोटीं तरंगाचा समावेश करून 'समुद्राचा तरंग' असाच भाषा–व्यवहार होत असतो, 'तरंगाचा समुद्र' असें कोणीहि म्हणत नाहीं, त्याप्रमाणें गुरुत्वाच्या पोटीं लघुत्वाचा समावेश केला तरच ती कृति व्यवहारांत मान्य होईल, लघुत्वाच्या पोटीं गुरुत्वाचा समावेश करणें हें कोणालाहि मानवणार नाहीं. म्हणून उक्त दोन्हीं भाव गुरुरूप आहेत असेंच म्हणणें प्रशस्त होय ॥ ६१ ॥

आतां हें आम्हां गुरु-शिष्याचें ऐक्य कसें आहे ? म्हणाल तर—

> कीं सुवर्ण आणि लेणे । वसतें येके सुवर्णे ।
> वसते चंद्र चांदिणे । चंद्रेचि जेवी ॥ ६२ ॥

अ० टी०—(कीं सुवर्ण आणि लेणे वसतें येके सुवर्णे) सोन्याची चीप किंवा लगड पाहिली म्हणजे आपण त्याला सोनें म्हणतों व त्याचींच घडलेलीं नाग–मूद–कंकणें पाहिलीं म्हणजे त्यांना आपण अलंकार हें नांव देत असतों. परंतु अशीं या पदार्थांना आपण निरनिराळीं नांवें दिलीं तरी तेथे चीप-लगडीचें वसतिस्थान ह्मणजे अधिष्ठान किंवा घटकभूत द्रव्य निराळें व नाग-मूद-कंकणांचें घटकभूत द्रव्य निराळें असतें काय ? अर्थात्

नाहींच. तर त्या सर्व आकारजातांत जशी एका सुवर्णाचीच ओतप्रोत व्याप्ति असते, एका सुवर्णानेंच जशीं तीं सर्व रूपें धारण केलेलीं असतात व अतएव ते सर्व पदार्थ जसे एक सुवर्णरूप असतात, तसे आमच्या उपास्याला आम्हीं सद्गुरू म्हणतों व आम्हीं त्यांचे उपासक शिष्य म्हणवीत असतों. परंतु आमचीं हीं दोन्हीं रूपें एकमेवाद्वितीय अशा परमात्म वस्तूनें धारण केलेलीं आहेत व अतएव आम्हीं दोघेहि वस्तुगत्या परमात्मरूप आहोंत.

अथवा, या दृष्टान्तावरून " म्हाळसा खंडेराय एकचि सोने " असलें तरी दिसण्यांत म्हाळसा निराळी व खंडेराय निराळा दिसूं शकतो; पण आम्हां दोघांत तेवढाहि निराळेपणा नाहीं. तर (वसते चंद्र चांदिणे चंदेचि जेवीं) चंद्र व चांदणें हीं नांवें जरी निरनिराळीं दोन असलीं तरी चंद्रबिंबाला सोडून चांदण्याला राहातां येणें शक्य नसल्यामुळें चंद्र व चांदणें हे जसे निरनिराळे दोन पदार्थ मानतां येत नाहींत, तसें येथें गुरू व शिष्य हीं नांवें जरी दोन असलीं तरी सद्गुरु-परमात्म्याच्या स्वरूपांतून शिष्याला बाहेर पडतां येणें शक्य नसल्यामुळें गुरू व शिष्य हे निरनिराळे दोन पदार्थ नाहींत, तर ते दोन्हीं मिळून गुरुरूप असा पदार्थ एकच आहे, असें समजलें पाहिजे ॥ ६२ ॥

नाना कापुर आणि परिमळु । कापुरचि केवळु ।
का गोडी आणि गुळु । गुळुचि जेवी ॥ ६३ ॥
तैसा गुरु शिष्य मिसें । हाचि एकु उल्हासे ।
जऱ्ही कांहीं दिसे । दोनीपण ॥ ६४ ॥

अ० टी०—(नाना) किंबहुना, या चंद्र-चांदण्याच्या दृष्टान्तांतहि पुनः निदान दिसण्यापुरता तरी दोनपणा आहेच. अतएव, तोहि दृष्टांत आम्हां उभयतांच्या ऐक्याला पुरेसा लागू पडत नाहीं. तर (कापुर आणि परिमळु कापुरचि केवळु) कापुर आणि त्याचा सुवास हे जसे कधीं एकमेकांपासून निवडले जाऊं शकत नाहींत,व म्हणून कापुर हेंच जसें सुवासाचें रूप असतें; (का गोडी आणि गुळु, गुळुचि जेवी) किंवा गुळ व त्याची गोडी या दोन पदार्थांचा भिन्न प्रत्यय येत नसल्यामुळें गुळ हेंच जसें गोडीचें रूप मानावें लागतें; (तैसा गुरु-शिष्य मिसें हाचि एकु उल्हासे) त्याप्रमाणें आपल्यास अभिव्यक्त दर्शंत येण्यासाठीं कांहीं निमित्त पाहिजे म्हणून कीं

काय न कळे, एक गुरू व एक शिष्य हीं दोन रूपें नुस्तीं निमित्ताला पुढें करून परमात्मा सद्गुरू हा एकटाच त्या दोन्हीं रूपानें निदर्शनास आला आहे. तस्मात् (जऱ्ही काहीं दिसे दोनीपण) या त्याच्या दोन रूपांत कापुर व परिमळ किंवा गुळ व गोडी यांच्यासारखा दोनपणा जरी व्यवहारतः दिसत असला तरी त्यांत हा गुरू व हा शिष्य अशी निवड करून दाखवितां येणें शक्य नसल्यामुळें वस्तुतः त्यांत मुळीं दोनपणा नाहींच असें समजलें पाहिजे ॥ ६३।६४ ॥

पर्यायानें सांगावयाचें म्हणजे—

आरिसा आणि मुखीं । मी दिसे हे उखीं ।
हे आपुलिये वोळखी । जाणे मुख ॥ ६५ ॥

अ० टी०—(आरिसा आणि मुखी) आपल्या ठिकाणीं आपल्या मुखाची जाणीव स्वभावतः असतेच; आणि तेंच आपलें मुख आणखी आपल्या डोळ्यांनाहि दिसावें म्हणून आरसा पुढें आणला असतां त्यांतहि तें दिसूं लागतें. मिळून अशा रीतीनें एक आरशाच्या बाहेर व एक आरशाच्या आंत असा दोन ठिकाणीं आपल्यास आपल्या मुखाचा प्रत्यय येत असतो. परंतु त्याबरोबरच (मी दिसे हे उखीं) तें आपलें—म्हणजे आपल्या मुखाचें—दोन ठिकाणीं दिसणें मिथ्या आहे, आपल्यास दोन मुखें नाहींत, किंवा आपलें मुख द्विधा झालेलें नाहीं, (हे आपुलिये वोळखी जाणे मुख) ही गोष्ट जशी आपल्यास आपल्या मुखाची पुरती ओळख असल्यामुळें आपण निःसंदेह जाणून असतों, त्याचप्रमाणें एक गुरू व एक शिष्य अशा दोन रूपानें जरी सद्गुरु-परमात्मा निदर्शनास आला तरी तसा दोनपणा त्याच्या स्वरूपांत वस्तुगत्या नाहीं, तो कधीं तसा द्विविध होत नाहीं, व अतएव, त्याच्या ठिकाणीं दृष्टोत्पत्तीस येणारा तो दोनपणा मिथ्या आहे, असें निभ्रान्त समजलें पाहिजे. अर्थात् " तुका म्हणे रूप नाहीं दर्पणांत । संतोपाची मात वेगळी ते " किंवा " रूपं रूपं प्रतीदं प्रतिफलनवशात् प्रातिरूप्यं प्रपेदे " या आचार्योक्तिप्रमाणें गुरु-शिष्यरूपानें दृष्टोत्पत्तीस येणारा परमात्म्याचा दोनपणा हा केवळ दर्पणाच्या योगानें प्रतीत होणाऱ्या आपल्या मुखाच्या दोनपणासारखा प्रातिभासिक मात्र होय, तो काहीं खरा दोनपणा नव्हे ॥ ६५ ॥

यावर कदाचित् अशी एखादी शंका येईल कीं दर्पणाच्या योगानें दिसणाऱ्या आपल्या मुखाच्या दोनपणांत परस्पर व्यवहार असा कोणताच घडत नाहीं; पण या गुरु-शिष्यांत तर ज्ञानाच्या देव-घेवी सारख्या अनेकविध व्यवहाराची घटनाहि होत असते. तेव्हां दोनपणांत मात्र घडणारा किंवा संभवणारा हा व्यवहार परमात्म्याच्या एकपणांत कसा घडतो? परंतु तो घडण्यासाठीं दोनपणाच पाहिजे असा नियम नाहीं, तर एकपणांतहि तसा व्यवहार घडत असल्याचीं उदाहरणें दिसतात. कारण–

पाहा पा निरंजनीं निदेला । तो निर्विवाद एकला ।
परी चेता चेवविता जाला । दोन्ही तोचि ॥ ६६ ॥

अ० टी०–(पाहा पा निरंजनीं निदेला) असें पाहा कीं, जेथे पक्षीजातिपैकीं एक देखील पक्षी नसल्यामुळें किल्‌किलाट नाहीं, पशुजातीपैकीं एकहि पशु नसल्यामुळें हंबरण्या-डुरकण्या सारखी आरडाओरड नाहीं व मनुष्यजातींपैकीं कोणी घरचा किंवा बाहेरचा मनुष्य नसल्यामुळें कोणत्याहि प्रकारची कुजबुजहि पण नाहीं. मिळून जेथे चिटपाखरूसुद्धां नाहीं अशा एखाद्या निर्जन प्रदेशीं व निःशब्द स्थळीं जर कोणी जाऊन निजला तर तेथे (तो निर्विवाद एकला) तो आपल्या एकटेपणानेंच असणार ही गोष्ट निर्विवाद होय. कारण जेथे प्राणिवर्गांपैकीं कोणाचें नुस्तें वारें लागण्याचा देखील संभव नाहीं तेथे झोंपणाराच्या सहवासाला खालीं जमीन व वरतीं आकाश, किंवा भोवतालचीं झाडेंझुडपें व दगडधोंडे, यांच्याखेरीज आणखी कोण असणार? अर्थात् तो एकटाच असला पाहिजे. (परी) परंतु पुढें जेव्हां तो आपल्या झोंपेंतून जागा होतो तेव्हां त्याला जागा करण्यासाठीं तेथे दुसरा कोण असतो व कोण त्याला जागा करतो बरें? अर्थात् तेथे दुसरा कोणीच नसल्यामुळें (चेता चेवविता दोन्ही तोचि जाला) तोच जागणारा व तोच जागविणारा असे दोन्हीं भाव तो स्वतःच स्वीकारून आपणच आपल्यास जागवीत असतो व आपणच जागाहि होत असतो, हें उघड होय.

अथवा, लक्ष्यार्थ या ओवीचा असाहि दाखवितां येईल कीं (निरंजनीं निदेला) आपल्या स्वाभाविक अशा योगनिद्रेंत स्वविषयक जाणीवरहित व अतएव निजलेला जो परमात्मा तो स्वभावतःच एकमेवाद्वितीय असल्या-

मुळें (तो निर्विवाद एकला) निर्विवाद एकटाच असतो, व तो सदा सर्व-काळ तसाच असतो. त्याच्या स्वरूपांत दुसरें असें कोणीं कधींहि नसतें. तेव्हां त्याला जागृत कोण करणार? (परी चेता चेवविता दोन्हीं तोचि जाला) परंतु "एकोऽहं बहुस्याम्" अशा प्रकारच्या संकल्पानें तो स्वतः गुरु-शिष्यरूपी किंवा एकंदर चराचर विश्वरूपी जागृतीचाभाव घेऊन उठत असतो. तस्मात् येथें जागविणाराहि परमात्मा व जागा होणाराहि परमात्मा, असे दोन्हीं भाव त्यानें स्वतःच स्वीकारलेले असतात.

कर्मवाद्यांच्या मताप्रमाणें परमात्म्याच्या स्वरूपांत चराचर सृष्टीच्या प्रादुर्भावरूपी जी परमात्म्याची जागृति तींत सृष्ट्यंतर्गत प्रत्येक व्यक्तीचें कर्म हें ज्याचें त्यास सुखदुःखाच्या भोगासाठीं जागवीत असतें. पण तसें जरी मानलें तरी कर्मकर्ता हा ज्याअर्थीं आपल्या कर्मानेंच जागा होत असतो, म्हणजे सृष्टींत उत्पन्न होत असतो. त्याअर्थीं तो आपणच आपल्यास जागा करणारा व आपणच जागा होणारा, म्हणजे एकच व्यक्ति उक्त दोन्हीं भाव स्वीकारणारी ठरते, हें उघड होय ॥ ६६ ॥

असो तर एकंदरींत—

जे तोचि चेता तोचि चेववी । तेवीं हाचि बुझे हाचि बुझावी ।

गुरु शिष्यत्व नांदवी । ऐसेनि हा ॥ ६७ ॥

अ० टी०—(जे तोचि चेता तोचि चेववी) निर्जन प्रदेशीं झोंपलेला पुरुष हा जसा जागृत होतांना आपणच जागा होत असतो व आपणच आपल्यास जागा करीत असतो, (तेवि हाचि बुझे हाचि बुझावी) तसा सद्गुरु-परमात्मा हा आपणच शिष्यरूपानें स्वस्वरूपाचा बोध घेत असतो व आपणच गुरुरूपानें आपल्यास स्वस्वरूपाचा बोध देत असतो. आणि (ऐसेनि) याप्रमाणें बोध्य–बोधक या दोन्हीं भावांचा स्वीकार करून तो आपल्याच स्वरूपांत (गुरु शिष्यत्व नांदवी हा) गुरु–शिष्यत्वाचा सर्व व्यवहार सुरळितपणानें चालवीत असतो. त्याला हा व्यवहार चालविण्या-साठीं दुसऱ्या कोणाचीहि गरज पडत नाहीं.

अथवा, पूर्वींच्या ओवींत सांगितल्याप्रमाणें (जे तोचि चेता तोचि चेववी) सद्गुरु-परमात्मा हा आपल्या स्वभावसिद्ध अशा योगनिद्रेंतून "एकोऽहं बहु-

स्याम्" ही जाणीव घेऊन जागृत होतांना जसा जागणारा व जागविणारा हे दोन्हीं भाव आपण स्वतःच स्वीकारीत असतो, (तेवि हाचि बुझे हाचि बुझावी) तसाच पुढें स्वात्मानंदाचा रसास्वाद घेण्यासाठीं तोच परमात्मा शिष्यरूपानें बोध्य व गुरुरूपानें बोधक हे दोन्हीं भाव स्वीकारून म्हणजे आपणच आपला शिष्य व आपणच आपला गुरू होऊन स्वसुखाच्या भोगरूपी (गुरु शिष्यत्व नांदवी ऐसेनि हा) गुरु-शिष्यत्वाचा व्यवहार चालवीत असतो, किंवा गुरु-शिष्यरूपानें स्वसुखाचा उपभोग घेत असतो. ॥६७॥

स्पष्टीकरण.

यद्यपि, "एकोऽहं बहुस्याम्" या संकल्परूपी, जागृतिनंतर किंवा तिच्या कार्यरूपानें प्रादुर्भूत होणाऱ्या चराचर सृष्टींत म्हणजे केवळ आत्मानंद भोगण्याचाच सोहळा तेवढा घडत असतो अशांतला प्रकार नाहीं. त्यांत विषयानंद भोगण्याचा सोहळाहि पण चाललेलाच असतो. किंबहुना, विशेषतः हा दुसऱ्या प्रकारचाच सोहळा जिकडे पाहावें तिकडे दृगोचर होत असतो. तथापि त्याच्या स्वरूपाकडे तात्विक किंवा सारग्राही दृष्टीनें जर पाहिलें तर त्या सोहळ्यांत देखील आद्योपान्त ज्ञानाचीच देव-घेव होत असून नुसत्या निमित्ताकरितां तेवढे विषय पुढें झालेले असतात. शिवाय, त्यांत प्राप्त होणाऱ्या आनंदाचें मूळहि पण आत्म्यांतच असतें, विषयांत नसतें. कारण त्या दगड-धोंड्यांत आनंद कोठला ? आणि वास्तविक प्रकार ज्या अर्थी असा आहे त्या अर्थी आनंदाच्या उपभोगांत एक आत्मानंदाचा उपभोग व दुसरा विषयानंदाचा उपभोग असे भेद करणें हें वस्तुगत्या निरर्थकच होय. त्याखेरीज दुसरें असें कीं भोजनाचा रसास्वाद जर घ्यावयाचा असेल तर अगोदर क्षुधेच्या पीडेनें पुरतें पीडित होण्याची जशी आवश्यकता असते किंवा संयोगजन्य सुखाचा पूर्ण अनुभव हवा असेल तर अगोदर वियोगजन्य तापानें चांगलें तप्त होण्याची जशी जरूर असते, तशीच आत्मानंदाच्या भोगासाठीं अगोदर विषयसंयोगजन्य त्रिविध दुःखानें चांगलें होरपळून त्यांतून सुटण्याची तीव्र इच्छा, म्हणजे जिला मुमुक्षा म्हणतात ती, उत्पन्न होण्याची अत्यंत जरूर असते. परंतु ही त्रिविध दुःखें आपल्यावर कोसळणार कशीं ? किंवा तीं आपल्या हातीं लागणार कशीं ? आकाशांत कोठें तीं सांठविलेली नाहींत,

किंवा पृथ्वीवर त्यांची कोठे वखार नाहीं. तर प्रत्येक मनुष्यानें आपापल्या-पुरती तीं स्वतःच्या श्रमानें सृष्टींतून उकरून काढावयाचीं असतात व तीं वळेंच आपल्या आंगावर ओढून घ्यावयाचीं असतात. तेव्हां कोठे त्यांची व आपली गांठ पडते! व त्यांच्या आंचेनें आपण होरपळले जात असतों. आणि विषयसंयोग हा सुखाचा जनक आहे अशी आपली विपरीत समजूत करून घेऊन ती आपल्यास जिकडे नेईल तिकडे तिच्या मागोमाग अंधळ्यासारखें मुकाट्यानें जाणें हा एकच तीं त्रिविध दुःखें वळेंच आपणावर ओढून घेण्याचा राजमार्ग होय. अर्थात् 'पुढल्यास ठेंच मागला शाहाणा' या म्हणीप्रमाणें ज्यांना विचारद्वारा आत्मानंदाकडे वळतां येत नाहीं, त्या शेकडा नव्याण्णव-नऊदशांश मनुष्यांना त्रिविधतापांनीं चांगलें तापवून तद्द्वारा शेवटीं कधीं तरी आत्मानंदाकडे वळविण्यासाठीं हा विषयानंदरूपी अग्निरसाचा झरा सृष्टिकर्त्यानें जगांत उत्पन्न केला आहे, असें थोड्या विचारा अंतीं दिसतें. अतएव विषयानंदाला आत्मानंदाहून भिन्न न मानतां ती आत्मानंदाचीच पूर्व तयारी किंवा त्याचीच आद्य कक्षा आहे, असें मानलें तरी चालेल.

येथे या दोन (६६।६७) ओंव्यांतील विवेचनासंबंधानें आणखी एका मुद्याचा खुलासा करावयाचा तो असा कीं, माया प्रतिषेधी वेदांतमताप्रमाणें मूळ तत्त्वांत एक चेतन व एक जड, एक ज्ञान एक अज्ञान, असे दोन भेद नाहींत, तर जें काहीं आहे तें एक चेतनरूप ज्ञानमात्रस्वरूप असें परमात्मतत्त्व मात्र आहे. तेव्हां या मताप्रमाणें तर परमार्थतः मुळींच नसणारे पण मृगजलासारखे नुसते भासणारे, एक जागणारा व एक जागविणारा, एक बोध्य व एक बोधक, हे भेद वस्तुगत्या परमात्मस्वरूप ठरणारच. परंतु एक चेतनरूप पुरुष व एक जडरूप प्रकृति, अशीं सृष्टीच्या मुळाशीं दोन तत्त्वें मानणारे व सृष्टीचें कर्तृत्व प्रकृतीकडे देणारे जे सांख्य, त्यांच्या मताप्रमाणें पाहिलें तरी हे भेद ज्ञानाच्या म्हणजे पुरुषाच्या आंगावर उमटणारेच दिसतात. कारण स्वभावतःच जड व अतएव सदैव निद्रित असें जें प्रकृति नामक तत्त्व त्याला कोणीं कसें जागें करावयाचें व कसें बोधावयाचें? आणि त्या विचाऱ्यानें तरी आपल्या स्वभावाचा परित्याग करून जागें कसें व्हावयाचें? व कसा बोध घ्यावयाचा? अर्थात् जड तत्त्वांत हे प्रकार मुळींच संभवत नाहींत. म्हणून ज्ञानच आपल्यास विसरतें व तेंच पुनः आपल्या आठवणीस

हेतुभूत होऊन आपणच आपल्यास आठवीत असतें, असेंच मानणें प्राप्त आहेसें वाटतें.

निराळ्या रीतीनें पाहिजे असल्यास असें म्हणावें कीं, ज्ञान व अज्ञान हे दोन्हीं भाव ज्ञानस्वरूप जो पुरुष त्याच्या आश्रयानें राहातात. कारण पुरोपस्थित सृष्ट पदार्थाला विषय करतांना जी आत्मविस्मृति असते ती कोठे असते ? तर जेथे विषयस्मृति असते तेथेच, व तेंच स्थान वरील प्रकाराच्या उलट, विषयविस्मृति व आत्मस्मृति यांच्या राहाण्याचें होय. अर्थात् मी देहात्मभावनेच्या योगानें निजलेला होतों, मीच माझ्या विचाराच्या योगानें जागृत झालों व माझ्या या दोन्हीं अवस्थांना जाणणाराहि पण मीच आहें, हें वस्तुगत्या या विषय व आत्मा यांच्या स्मरणास्मरणाचें स्वरूप असून अशा प्रकारची कार्य-घटना पुरुषनामक चेतनाच्या आश्रयानेंच संभवतें. प्रकृतिनामक जडाच्या आश्रयानें नव्हे. प्रत्यय तिचा यद्यपि जड व चेतन यांच्या संयोगांत मात्र येतो, तथापि तिचें आश्रयभूत तत्त्व चेतनच मानावें लागतें, जड मानतां येईलसें वाटत नाहीं.

तस्मात् केवळ वेदान्तदृष्ट्याच नव्हे तर सांख्यदृष्ट्याहि गुरू व शिष्य हीं दोन्हीं रूपें परमात्म्यानेंच धारण केलीं असून तद्वारा तो आत्मानंदाचा उपभोग घेत असतो असें म्हणण्यास हरकत नाहीं ॥ ६७ ॥

परंतु त्याबरोबरच येथे इतकें आणखीहि सुचवून ठेविलें पाहिजे कीं:—

दर्पणवीण डोळा । आपुलिये भेटीचा सोहळा ।
भोगिता तरी लिळा । सांगतो हे ॥ ६८ ॥

अ० टी०—[दर्पणवीण डोळा आपुलिये भेटीचा सोहळा भोगिता] " रूप हें आपुलें पाहा, रे डोळे हो । निजरूपीं मुरोनिया राहा, रे डोळे हो । " या केसरीनाथांनीं आपल्या डोळ्यांना केलेल्या उपदेशाप्रमाणें ज्याच्या डोळ्यांनीं आरशाचें साह्य न घेतां आपल्या भेटीचा सोहळा भोगला असेल, म्हणजे आपलें स्वरूप पाहिलें असेल, व त्यांतच जे मुरून राहिले असतील, ज्याला बुद्धिवृत्तीच्या साह्याखेरीज आत्मसाक्षात्काराचा लाभ झाला असेल व अनुभाव्य-अनुभावक-रहित केवळ अनुभवमात्र अशा रूपानें जो आत्मतत्त्वांत बुडी मारून बसला असेल-अर्थात् ज्या स्थितिविशेषाला वेदान्ताच्या परिभाषेंत निर्विकल्प-समाधि व योगाच्या परिभाषेंत असंप्रज्ञात-समाधि

म्हणतात ती ज्याच्या आंगवळणीं पडली असेल-त्या जीवन्मुक्त पुरुषाला मात्र [तरी सांगतो हें लिळा] मी जी ही परमात्म्याची लीला सांगत आहें ती कळेल. इतरांनां ती कळूं शकत नाहीं. अर्थात् या पूर्वीच्या ओवींत सांगितल्याप्रमाणें परमात्मा हा आपणच आपला गुरू व आपणच आपला शिष्य होऊन जो आत्मानंदाचा उपभोग घेत असतो त्यांतील रहस्य तशाच रीतीनें आत्मानंद भोगणारे जे जिवन्मुक्त तेच समजूं शकतात, व्यावहारिकांना तें समजणें शक्य नाहीं. कारण व्यवहारांत भोगासाठीं एक भोक्ता व एक भोग्य असे दोन पदार्थ परस्पर विभिन्नच असावे लागतात, तेव्हां भोगनामक कार्याची घटना होत असते, एरव्हीं होत नाहीं, असा आपला अनुभव आहे. तस्मात् भोग म्हटला कीं त्याच्याकडे आपण केव्हांहि झालें तरी आपल्या या अनुभवाच्या दृष्टीनेंच पाहाणार हीं गोष्ट उघड होय. परंतु आपल्या याच भोगाला परमात्म्याच्या स्वरूपांत जें निजानंदाच्या भोगाचें स्वरूप प्राप्त होत असतें, तेथें भोक्ता व भोग्य हे दोन्हीं भाव एकवटून भोगरूप झालेले असतात. तेव्हां तेथील त्या एकटेपणाच्या स्थितींत घडणाऱ्या त्या भोगाच्या स्वरूपावर आपली ही अनुभवदृष्टि कशी पोंचणार? अर्थात् शक्यच नाहीं. तर स्वस्वरूपीं मुरून राहिल्यामुळें व्यवहारांत आपल्यासारखे वागत असूनहि पुनः नेहमीं निजानंदाचाच उपभोग घेणारे जे जीवन्मुक्त त्यांनांच त्यांतील रहस्य समजूं शकतें, इतरांनां तें समजण्यास मार्गच नाहीं ॥६८॥

शंका-समाधान.

अहो, पण त्या एकपणाच्या स्थितींत निजानंदाचा भोग म्हणून जें कांहीं घडत असेल त्याला भोग हें नांव देतां येईल काय? या प्रश्नाचें उत्तर इतकेंच कीं "जावें त्याच्या वंशा तेव्हां कळे." कारण हें श्रीज्ञानेश्वरासारख्या जीवन्मुक्तांनीं सांगितलेलें त्यांच्या आत्मानुभूतींतलें एक रहस्य आहे. तेव्हां त्यांच्याच वंशावळींतल्या किंवा हवें तर प्रभावळींतल्या म्हणा, पुरुषांखेरीज इतरांनीं या प्रश्नाचा समाधानकारक उलगडा कसा करावयाचा! किंबहुना, तो त्या जीवन्मुक्तांनां तरी करतां येईल कीं नाहीं याविषयींहि शंकाच आहे. कारण शब्दव्यापार हा सर्वथा व्यवहारानुभवाधीन आहे, व्यवहारांत जे प्रकार अनुभवास येतात तेच बोलूनहि दाखवितां येत असतात. परंतु हा भोगाचा प्रकार तर व्यवहारांत अनुभवास

येणारा नाहीं, असें वर सांगण्यांत आलेंच आहे. तेव्हां जीवन्मुक्तांनीं त्या भोगाचें स्वरूप पाहिलें असलें किंवा त्यांना तें पाहातां येत असलें तरी ते त्याचें शब्दचित्र कसें रेखाटणार ? व कसें त्यावर भोगाचें लक्षण घटवून दाखविणार ? यास्तव वरील प्रश्नाचा उलगडा ज्याचा त्यानेंच स्वानुभवपूर्वक करून घेतला पाहिजे, त्याखेरीज दुसरा मार्ग दिसत नाहीं ॥ ६८ ॥

एवं द्वैतासि उमसो । नेदी ऐक्यासी विसकुसो ।
सोयेरिकेचा अतीसो । पोखीतसे ॥ ६९ ॥

अ० टी०—(एवं द्वैतासि उमसो नेदी ऐक्यासी विसकुसो) एवंच सद्गुरु-परमात्म्याच्या एकमेवाद्वितीय अशा स्वरूपांत गुरु-शिष्यरूपी द्वैताचा उठाव झालेला जरी दिसत असला, तरी त्यामुळें आपल्या अद्वैताचि घडी विस्कटूं न देतां आपल्या एकपणांतच (सोयेरिकेचा अतीसो पोखीतसे) आम्हां गुरु-शिष्याच्या परस्परसंबंधाचें पोषण सद्गुरू हा अनन्यपणानें करीत असतो. अर्थात् सूर्यकिरणांच्या आश्रयानें दृष्टोत्पत्तीस येणाऱ्या मृगजलाचा त्या किरणांना स्पर्श देखील न होतां त्यांतच जसें मृगजलाचें पोषण होत असतें, त्याप्रमाणें सद्गुरूच्या अद्वैताला आमच्या या गुरु-शिष्यपणाच्या द्वैताचा स्पर्श न होतां त्या अद्वैताच्या पोटांतच आम्हां उभयतांच्या द्वैतव्यवहाराचें पोषण होत असतें. यास्तव गुरु-शिष्यभावांच्या द्वैतामुळें आपल्या अद्वैत-पणाला बाध न येऊं देतां त्या द्वैताला आपल्या पोटांत अनन्यपणानें सांठ-विणारें जें अद्वैत तें आम्हां गुरु-शिष्याच्या ऐक्याचें स्वरूप आहे असें समजलें पाहिजे. ॥ ६९ ॥

४ उपसंहार.

असो तर आतां आमच्या या सद्गुरूचें 'निवृत्तिनाथ' हें नांव अन्वर्थ कसें आहे तें दाखवून त्यांच्या सामरस्यरूप वंदनपूर्वक या प्रकरणाचा उपसंहार करूं—

निवृत्ति जया नाव । निवृत्ति जया वरव ।
जया निवृत्तिची रानीव । निवृत्तिची ॥ ७० ॥

अ० टी०—(निवृत्ति जया नाव) आमच्या त्या गुरुमूर्तीचें 'निवृत्तिनाथ' हें नांव माता रखुमाबाई व पिता विठ्ठलपंत यांनीं फार विचारपूर्वक ठेविलेलें

दिसतें. कारण प्रवृत्तीचा यांच्या ठिकाणीं सर्वथा अभाव असल्यामुळें ते मूर्तीमंत निवृत्तीच होत. अतएव निवृत्ति ही संज्ञा या गुरुमूर्तीच्या ठिकाणीं सार्थ झाली आहे. म्हणजे ती या गुरुमूर्तीची अन्वर्थ अशी संज्ञा आहे असें समजलें पाहिजे.

तशीच (निवृत्ति जया वरव) निवृत्तिची शोभा जर कोठें पाहावयाची असेल तर तीहि आमच्या या गुरुमूर्तीच्या ठिकाणींच दिसते. कारण त्यांची स्वरूपभूत निवृत्ति म्हणजे प्रवृत्ति व निवृत्ति या दोघींनाहि आश्रय देणारी असून पुनः त्या दोन्हीं धर्मांनीं सर्वथा असंस्पृष्ट अशी आहे. तेव्हां हें अशा प्रकारचें वैभव अन्यत्र कोठें पाहावयास सांपडणार? अर्थात् तें जर दिसावयाचें असेल तर या गुरुचरणाजवळच दिसूं शकतें.

शिवाय (जया निवृत्तिची रानीव निवृत्तिची) बाह्यदृष्टया जर या निवृत्तिनाथाकडे पाहिलें तर ते अष्टौप्रहर आम्हां शिष्यांच्या कल्याणांत तत्पर असलेले दिसतात. पण तसे असूनहि पुनः त्यांच्या अंतर्यामीं स्व-स्वरूपानंदाचा उपभोगहि सदासर्वकाळ सारखा चालूच असतो. बाहेरच्या कोणत्या व कसल्याहि व्यवसायामुळें त्यांच्या त्या आत्मानंदांत काहीं खंड पडत नाहीं. त्याची धारा अखंड चाललेली असते. तस्मात् जसे हे निवृत्तिरूप आहेत तशीच निवृत्तिरूप असणारी जी मूळची निर्विकल्प भूमिका ती, त्यांची रानीव म्हणजे राजधानी, अर्थात् राहाण्याचें स्थान, असून तेथेंच ते राजासारखे स्वतंत्रपणानें अष्टौप्रहर रममाण झालेले असतात, असें दिसतें. ॥७०॥

आतां मानवी अंतःकरणाची स्वभावभूत जी प्रवृत्ति ती निवृत्तीच्या विरुद्ध असल्यामुळें मनुष्यानें जी निवृत्तीची भेट घ्यावयाची ती प्रवृत्तीकडून जेथें अवश्यमेव अडथळा व्हावयाचा असेल तेवढीं स्थळें वांचवून प्रयत्न विशेषद्वारा क्रमशः प्रवृत्तीचें खिळीकरण व निवृत्तीचें उद्घाटन करीत करीत शेवटीं निवृत्तीच्या मंदिरांत प्रवेश करूनच घेतली पाहिजे, ही गोष्ट उघडच होय. आणि " प्रयत्नाद्यतमानस्तु योगी संशुद्ध किल्बिषः । अनेक-जन्मसंसिद्धस्ततो याति परां गतिम् " (गीता ६।४५) या भगवद्वचना-प्रमाणें आजपर्यंत ज्यांनीं ज्यांनीं निवृत्तीचा उंबरा ओलांडला आहे त्या त्या सर्वांनीं हाच मार्ग स्वीकारला आहे, असें दिसतें. परंतु—

वांचोनि प्रवृत्ति विरोधें । का निवृत्तीचेनि वोधें ।
आणिजे तैसा वादें । निवृत्ति नोव्हे ॥ ७१ ॥

अ० टी० —(वांचोनि प्रवृत्ति विरोधे) आमचे गुरुमहाराज हे प्रवृत्तीच्या विरोधावांचून, ह्मणजे एखाद्या प्रयत्नविशेषद्वारा तिचा निरोध करून, (का वादे निवृत्तीचेनि बोधे आणिजे) किंवा " वादे वादे जायते तत्त्वबोधः " या सामान्य नियमाप्रमाणें आत्मवस्तु कोणती, व अनात्मवस्तु कोणती, त्याज्य काय व ग्राह्य काय, अशा प्रकारच्या ' भवति-न-भवतींच्या द्वारा, ह्मणजे सदसद्वस्तुविवेकद्वारा, निवृत्तीच्या स्वरूपाचा बोध घेऊन जे मत्परूप निवृत्तिरूपास प्राप्त झालेले असतात किंवा होत असतात, (तैसा निवृत्ति नोव्हे) तशा प्रकारचे निवृत्ति नव्हत. त्यांना प्रवृत्तीनें कधींच अडविलें नसल्यामुळें तिचा निरोधहि करावा लागला नाहीं व स्वस्वरूपविषयक बोधानेंहि त्यांना कधींच सोडलें नसल्यामुळें त्याला परत बोलाविण्यासंबंधानें वाटाघाट करीत बसण्याचें कामहि पण त्यांना कधीं पडलें नाहीं ॥ ७१ ॥

त्याचप्रमाणें:—

आपणा देवोनि राति । दिवसा आणी उन्नति ।
प्रवृत्ति वारी निवृत्ति । नोव्हे तैसा ॥ ७२ ॥

अ० टी०—(आपणा देवोनि राति) श्रीसूर्यनारायण हा अस्ताचलास जातांना आपल्यास रात्र देऊन जातो, ह्मणजे जगावर अंधार पसरतो आणि उदयाचलावर येतांना त्या अंधाराच्या निवारणपूर्वक (दिवसा आणी उन्नति) अगोदर अरुणोदय व नंतर सूर्योदय अशा क्रमानें दिवसाची ह्मणजे उजेडाची उन्नति, ह्मणजे त्याचा उत्कर्ष, घडवून आणीत असतो. त्यांत, ह्मणजे सूर्याकडून घडणाऱ्या तमः प्रवृत्ति व तमोनिवृत्ति, या दोहींत दुसरी जशी पहिलीची निवारक होत असते, तशीच आपल्या धर्मशास्त्रकारांनीं सांगितलेल्या प्रवृत्तीची निवारक अशी एक निवृत्ति आहे. " अधिष्ठानं तथा कर्ता करणं च पृथग्विधम् । विविधाश्च पृथक् चेष्टा दैवं चैवात्र पंचमम् " या गीता (१८।१४) वचनाप्रमाणें देहरूपी अधिष्ठान, देहाभिमानरूपी कर्ता, इंद्रिय-समुदायरूपी करणें, प्राणापानादि शक्तिविशेषांच्या द्वारा घडणाऱ्या निरनिराळ्या शारीर चेष्टा ह्मणजे कर्त्याचे व्यापार आणि चक्षुरादि इंद्रियगणांच्या नियामक आदित्यादि देवता, ह्मणजे इंद्रियांना आपआपल्या कार्यांत प्रवृत्त करणाऱ्या शक्ति, या पांच पदार्थांच्या संयोगानें घडणाऱ्या कर्मांचे सकाम व निष्काम असे दोन भेद आहेत.

आणि त्यांपैकीं सकाम कर्मे हीं कर्मपरंपरेचीं प्रवर्तक होतात म्हणून त्यांना प्रवृत्ति हें नांव दिलें गेलें असून निष्काम कर्मे हीं कर्म परंपरेचीं व अतएव प्रवृत्तीचीं निवारक होतात म्हणून त्यांना निवृत्ति म्हणतात. अर्थात् ही निवृत्ति, प्रवृत्तीची निवारक होत असते म्हणून तिला ही निवृत्ति संज्ञा प्राप्त झाली आहे.

परंतु (प्रवृत्तिवारी निवृत्ति नोव्हे तैसा) अशा प्रकारच्या या प्रवृत्तीचें निवारण करणाऱ्या व म्हणून निवृत्ति म्हणविणाऱ्या निवृत्तिसारखा हा आमचा सद्गुरू निवृत्ति नव्हे. कसल्या तरी प्रवृत्तीचें निवारण करून त्यानें निवृत्ति ही संज्ञा प्राप्त करून घेतली नाहीं; व तो कोणत्याहि प्रवृत्तीचें निवारण करीतहि पण नाहीं. तर सूर्य जसा तमःप्रवृत्ति व तमोनिवृत्ति या दोन्हींना सारखाच आश्रय देत असून पुनः त्यांपैकीं एकीला सुद्धां ओळखीत नाहीं, तसा हा निवृत्ति सर्व प्रकारच्या प्रवृत्तीची व निवृत्तीची सारखीच संभावना करीत असून, त्या दोघींच्या सर्व प्रकारांना सारखाच आश्रय देत असूनहि पुनः त्यांपैकीं कोणालाहि ओळखीत नाहीं व कोणाचाहि आपल्या अंगाला स्पर्श होऊं देत नाहीं. ॥ ७२ ॥

कारण—

वोपसरयाचें बळ । घेवूनि मिरवे कीळ ।
तैसें रत्न नव्हे निखळ । चक्रवर्ती हा ॥ ७३ ॥

अ० टी०—(वोपरसयाचें बळ घेवूनि मिरवे कीळ) हिरा, पाच, माणिक वगैरे रत्नांत जीं सामान्य प्रतीचीं रत्नें असतात तीं कोंदणांत बसवितांना त्यांच्या खालच्या बाजूस कोंदणांत—कोंदण व रत्न यांच्या मध्यें—जें एक प्रकारचें चमकदार पुट देत असतात त्याला ' वोपसर ' किंवा 'ओपसर' म्हणतात. या ओपसरीच्या योगानें कोंदणांत जडलेल्या रत्नांच्या अंगचें तेज दुणावतें. त्यांच्या स्वाभाविक तेजापेक्षां तीं अधिक तेजस्वी दिसतात. आणि तीं तशीं दिसावीं व त्यांच्या योग्यतेपेक्षां उच्च प्रतींत त्यांची गणना व्हावी एवढ्याचकरितां कोंदणांत ही ओपसर घालण्याची योजना झाली आहे. त्याप्रमाणें ओपसरीचें साह्य घेऊन तिच्या बळावर आपला तेजस्वीपणा व्यवहारांत मिरविणाऱ्या सामान्य रत्नासारखे कसल्या तरी प्रवृत्तीच्या निवारणाचें साह्य घेऊन त्याच्या बळावर आपल्या अंगीं निवृत्तिपणा मिरविणारे हे निवृत्ति नव्हत. यांची गणना (तैसें रत्न नव्हे) तशा साधारण

प्रतीच्या रत्नांसारखी सर्व साधारण अशा निवृत्त पुरुषांत करतां येत नाहीं. तर (निखळ चक्रवर्ती हा) जीं रत्नें जात्याच अतिशय तेजस्वी असतात, ज्यांना तेजस्वी, चमकदार, दिसण्यासाठीं ओपसरीच्या मदतीची बिल्कुल जरूर नसते, इतकेंच केवळ नव्हे, तर ओपसरीच्या संसर्गानें ज्यांचें तेज उलटें मंद मात्र होत असतें, त्या निखालस, निर्मळ तेजमात्र, अशा परमोज्ज्वल, सर्वोत्कृष्ट, चक्रवर्ती महामण्यासारखे हे श्रीनिवृत्तिनाथ जात्याच निवृत्तिरूप, प्रवृत्ति-निवृत्तिरहित निखालस निवृत्तिमात्र अशा प्रकारचे सर्व निवृत्त पुरुषांत चक्रवर्ती व अतएव **निवृत्तिनाथ** होत ॥ ७३ ॥

एवंच—

> **गगन सुऊनि पोटीं । जैं चंद्राची पघळे पुष्टी ।**
> **तैं चांदणे तेणेसि उठी । अंग जयाचे ॥ ७४ ॥**
> **तैसें निवृत्तिपणासि कारण । हाचि आपण या आपण ।**
> **घ्यावया फुलचि जालें घ्राण । आपुली द्दति ॥ ७५ ॥**

अ० टी० (गगन सुऊनि पोटीं जैं चंद्राची पघळे पुष्टी) अमर्याद अशा या आकाशालाहि पोटांत घेणारी, म्हणजे आकाशाला सर्व बाजूंनें व्यापणारी अशा प्रकारची जेव्हां चंद्राची पुष्टी पघळत असते—म्हणजे चंद्र आपल्या सोळाहि कळांनीं प्रकाशून जेव्हां आपल्या त्या पूर्ण प्रकाशानें सर्व आकाशाला व्याप्त करून टाकीत असतो—(तैं चांदणें तेणेसि उठी) तेव्हां त्याच्यासहित त्याच्या भोंवतीं पसरलेल्या चांदण्याचा जो उठाव दिसतो, म्हणजे त्या पूर्ण चंद्राची व त्याच्या शुभ्र चांदण्याची जी शोभा दिसते, त्या शोभेचें कारण चंद्राखेरीज दुसरें एखादें असतें काय ? नव्हे, तर (अंग जयाचें) चंद्राचें अंग, म्हणजे त्याचें बिंब, हेंच त्याच्या त्या शोभेचें कारण असतें. अर्थात् चंद्र हा आपणच आपल्या त्या शोभेचा कारण असतो. (तैसें) त्याच प्रमाणें (निवृत्तिपणासि कारण हाचि आपण या आपण) सद्गुरु श्रीनिवृत्तिनाथ हा आपणच आपल्या त्या निवृत्तिपणास कारणीभूत झाला आहे. कोणत्याहि प्रवृत्तीचा निरोध किंवा निरास केल्याकारणानें तो निवृत्तिपणास आलेला नाहीं. तस्मात् (घ्यावया फुलचि जालें घ्राण आपुली द्दति) फुलानें आपला सुवास आपणच घेण्यासाठीं घ्राणेंद्रियादि होण्यासारखा हा, श्रीनिवृत्तिनाथांनीं आपल्या निवृत्तिपणास आपणच

कारण होण्याचा–अर्थात् कार्य व कारण हे दोन्हीं भाव एकट्या आपल्या आंगावर वागविण्याचा–प्रकार आहे, असें समजलें पाहिजे. ॥७४।७५॥

स्पष्टीकरण.

कोणीं या दोन ओव्यांपैकीं पहिल्या (७४ व्या) ओवींतील ‘ उठी ’ या पदाच्या जागीं ‘उटणें’ म्हणजे ‘ घांसून स्वच्छ करणें ’ ‘ उजळणें ’ या अर्थाचा ‘उटी’ हा पाठ स्वीकारला असून त्याप्रमाणें “अहो चांदिणेनि चंद्र उटिला । तेणें तो उजळ जाला । ऐसे नव्हे तो भला । आपणचि शुद्ध ।” असा ते या ओवीच्या उत्तरार्धाचा अर्थ करतात (शिवकल्याणकृत नित्यानंदैक्य दीपिका पहा), आणि कोणी या पाठाचा ‘ उटणें लावणें ’ ‘ आंग माखणें’ किंवा केशर चंदनादिकाची उटी लावतात तशी ‘ उटी लावणें ’ असा अर्थ स्वीकारून ‘ चंद्राच्या आंगाला शुभ्र चंदनासारखी चांदण्याची उटी लागून चंद्रबिंबाची जी शोभा दिसते त्या शोभेचें कारणहि (चांदणें हें चंद्राहून भिन्न नसल्यामुळें) चंद्रच असतो’ असा त्या उत्तरार्धाचा अर्थ करतात. हाहि पाठ चांगला आहे; व त्याच्या दोन अर्थांपैकीं कोणताहि अर्थ स्वीकारला तरी त्यापासून या ओवींत श्रीज्ञानेश्वरांनीं दृष्टांतस्थानीं ज्या मुद्याची योजना केली आहे त्याचें स्वरूप बदलत नसल्यामुळें त्याचा स्वीकार करण्यांत हरकतहि नाहीं.

सद्गुरु-परमात्मा हा आपणच आपल्या निवृत्तिपणाचें कारण आहे, असें जें श्रीज्ञानेश्वर या ओवींत सांगत आहेत त्याचें तात्पर्य असें दिसतें कीं त्याचें कारण काहीं असूंच शकत नाहीं, व सर्वकार्यकारणभावातीत अशा त्या निवृत्तिपणाचें कारण काय ? असा प्रश्नहि पण उपस्थित होत नाहीं. आणि कां ? म्हणाल तर, परमात्म्याच्या निवृत्तिपणाचें कारण काय ? असा प्रश्न उपस्थित करणे म्हणजे वस्तुगत्या सर्वकार्यकारणभावशून्य व सर्वकार्यकारणभावांचा आदिकारण असा जो परमात्मा त्याच्याच कारणाचा शोध करणे होय. आणि तो शोध करावयास लागलें कीं त्याबरोबरच मग परमात्म्याच्या कारणाचें कारण व त्याच्या कारणाच्या कारणाचें कारणहि शोधावें लागतें; व हा अशा प्रकारचा कधींच न संपणारा शोध गळीं पडून अनवस्था होते. म्हणून या कार्यकारणभावविषयक शोधाला परमात्म्याच्या चरणाजवळ विश्रांति देणेंच प्राप्त आहे.

त्याखेरीज हा परमात्म्याच्या कारणाचा शोध आपण करणार कोठे ? तर अर्थात् परमात्म्याच्याच स्वरूपांत. कारण सर्वत्र जर परमात्माच ओतप्रोत भरलेला आहे तर तद्व्यतिरिक्त तें आपण दुसऱ्या कोणत्या ठिकाणीं शोधणार ? अर्थात् त्याच्या स्वरूपांतच तें आपल्यास शोधलें पाहिजे. परंतु त्याच्या स्वरूपाची स्थिति तर अशी आहे कीं तेथे तद्भिन्न अशी दुसरी कोणती वस्तूच अस्तित्वांत नाहीं. तर मग त्याचें कारण तरी तेथे आपल्यास त्याहून निराळें असें दुसरें कोणतें व कसें सांपडणार ? एवंच परमात्म्याच्या स्वरूपाकडे व्यतिरेकदृष्ट्या जर पाहिलें तर तेथे ना कोणीं कारण व ना कोणीं कार्य असा प्रकार दिसतो; व त्याच्याकडे अन्वयदृष्ट्या जर पाहिलें तर त्यांत जेवढे कार्यकारणभाव दिसतात तेवढे सर्व परमात्मरूप आहेत असें मानावें लागतें. म्हणून परमात्मा हा आपल्या निवृत्तिपणास आपणच कारण आहे असें श्रीज्ञानेश्वर सांगत आहेत.

असो तर सारांश, आमच्या गुरुमहाराजांचें निवृत्तिपण हें कोणाचेंहि कार्य नाहीं व म्हणूनच त्याचें कोणीं कारणहि पण नाहीं. तर चंद्राच्या स्वयंप्रकाशपणासारखें त्याचें तें निवृत्तिपण स्वतःसिद्ध, स्वयंभू, आहे असें समजलें पाहिजे. ॥ ७४।७५ ॥

तात्पर्य असें आहे कीः—

दिठी मुखाचिये वरवे । पाठीकडोन जैं फावे ।
तैं आरिसे धांडोळावे । लागती कायी ॥ ७६ ॥

अ० टी०–(दिठी मुखाचिये वरवे पाठीकडोन जैं फावे) जेथे दृष्टीचीं किरणें नुस्तीं पुढच्या बाजूस मात्र फांकत असतात व त्यामुळें तदधिष्ठानभूत जें मुख तें तिला दिसत नाहीं, तेथे तिनें आरशाचें साह्य घेऊन मुखाला आपल्यापुढें मांडून घेतलेंच पाहिजे. पण जेथे दृष्टि नेहमीं पाठीकडे म्हणजे मागल्या बाजूसच वळलेली असेल—अंतर्मुख झालेली असेल—व त्यामुळें तिच्या पाठीला चिकटलेलें—मागल्या बाजूनें तिच्याशीं संलग्न असलेलें—जें तिचें अधिष्ठानभूत मुख त्याची शोभा तिला आयतीच, म्हणजे मुद्दाम न पाहतां देखील, दिसत असेल, (तैं आरिसे धांडोळावे लागती कायी) तेथे तिला आरसे धुंडाळीत बसावें लागेल काय ? अर्थात् नाहींच त्याप्रमाणें सद्गुरु निवृत्तिनाथ हे नेहमीं अंतःप्रदेशांतच राहात असल्यामुळें

त्यांचें स्वरूपभूत जें निवृत्तिपण तें त्यांनां नेहमींच प्राप्त असतें व न घेतां प्राप्त झालेलें असतें. कधीं तें त्यांनां सोडून कोठे जातच नाहीं. तेव्हां त्याच्या प्राप्तीसाठीं आणखी दुसरें एखादें कारण हवें कशाला ? नित्यप्राप्त व स्वतःसिद्ध अशा वस्तुच्या सिद्धीचें किंवा प्राप्तीचें कारण शोधीत बसण्यांत अर्थ कोणता ? नव्हे, अशा वस्तुच्या कारणाची नुस्ती कल्पना करणें सुद्धां निरर्थकच होय.

यद्यपि श्रीनिवृत्तिनाथांचें हें निवृत्तिपण सर्वव्यापी असल्यामुळें सर्वत्रच तें नित्यप्राप्त असें असतें, अप्राप्त असें तें कोठेंच व कधींहि नसतें. तथापि गळसरींत अडकवून विसरलेल्या नयेसारखें इतरत्र तें विस्मृतावस्थेंत असतें. त्याचें अस्तित्व कोणाला जाणवत नसतें. तेव्हां इतर ठिकाणीं प्राप्त असून नसल्यासारखें झालेल्या त्या निवृत्तिपणाचा घरमर शोध झालाच पाहिजे. परंतु श्रीनिवृत्तिनाथांचा प्रकार तसा नाहीं. ते आपल्या निवृत्तिपणाला कधींच विसरत नाहींत; व ते विसरत नाहींत म्हणूनच त्यांनां त्याची कधीं आठवण किंवा शोधहि पण करावा लागत नाहीं. ॥ ७६ ॥

कीं रात्रि हन गेलिया । दिवस हन पातलिया ।
काये सूर्यपण सूर्या । होआवें लागे ॥ ७७ ॥

अ० टी०–(कीं) अथवा पर्यायानें सांगावयाचें असल्यास (रात्रि हन गेलिया, दिवस हन पातलिया) रात्र निघून जाऊन दिवस उगवण्याचा समय प्राप्त झाला असतां (काये सूर्यपण सूर्या होआवें लागे) उजेडपणाच्या स्वीकारपूर्वक सूर्याला प्रकाशरूप व्हावें लागत असतें काय ? नव्हे; इतर कोठे रात्र होत असली तरी सूर्यबिंबावर रात्र कधींच होत नाहीं व कधीं तेथे अंधार पसरत नाहीं; व तो नसल्यामुळें सूर्याला कधीं उजेड पांघरून सूर्यरूप, म्हणजे प्रकाशरूप व्हावेंहि पण लागत नाहीं. तर तो आपल्या ठिकाणीं नेहमीं आपल्या सूर्यपणानेंच, म्हणजे प्रकाशरूपानेंच, स्थित असतो. तसेच श्रीनिवृत्तिनाथहि कधीं प्रवृत्तींत गुरफटले गेले नाहींत; कधीं त्यांना प्रवृत्तीनें नुस्ता स्पर्श सुद्धां केलेला नाहीं; व म्हणून त्यांनाहि कधीं प्रवृत्तीच्या निरोध किंवा निरासपूर्वक निवृत्तिरूप व्हावें लागलें नाहीं. तर ते जसे मूळचेच निवृत्तिरूप आहेत तसे आहेत. ॥७७॥

म्हणोनि बोधे बोधोनि । घेपे प्रमाणे साधूनि ।
तैसा नव्हे भरवसेनि । गोसावी हा ॥ ७८ ॥

अ० टी०:—(म्हणोनि) यास्तव (बोधें बोधोनि) प्रवृत्ति अमुक व निवृत्ति अमुक, अमुक त्याज्य व अमुक ग्राह्य, अशा प्रकारच्या शास्त्रजन्य किंवा सत्संगतिजन्य ज्ञानाच्या विचारपूर्वक, म्हणजे आत्मानात्मवस्तूंच्या विवेकपूर्वक, निवृत्तीचें स्वरूप नीट समजून घेऊन व (घेपे प्रमाणें साधूनि) आगम-अनुमानादि प्रमाणद्वारा तिच्या स्वरूपाचा आपल्या ठिकाणीं पुरता निश्चय करून घेऊन, नंतर एखाद्या प्रयत्नविशेषद्वारा निवृत्तिरूपास प्राप्त होणारे जे पुरुष आहेत (तैसा हा गोसावी नव्हे) तसा हा **निवृत्तिनाथ** नांवाचा आमचा सद्गुरू निवृत्तिरूपास प्राप्त झालेला निवृत्ति नव्हे. तर तो आयताच, स्वतःसिद्ध, असा निवृत्ति आहे, असें (भरवसेनि) निर्भ्रांत, निःसंदेह, निश्चयात्मक रीत्या, समजलें पाहिजे. त्यांत शंका-कुशंका करण्याचें काहीं प्रयोजन नाहीं. ॥ ७८ ॥

असो तर सारांश—

ऐसे करणियेवीण । स्वयेंभचि जें निवृत्तिपण ।
तयाचे श्रीचरण । वंदिले ऐसे ॥ ७९ ॥

अ० टी०—(ऐसे करणियेवीण) याप्रमाणें, म्हणजे वर सांगितल्याप्रमाणें, विवेक-वैराग्यादि व श्रवण-मननादि क्रियारूपी साधनसामग्रीची व अतएव कोणत्या कसल्याहि प्रयत्नविशेषाची अपेक्षा न करतां (स्वयेंभचि जें निवृत्तिपण) आयतेंच असणारें, अर्थात् स्वतःसिद्ध, सर्व-कार्य-कारण-भावशून्य व सर्व-कार्य-कारण-भावांच्या उदयास्तास आश्रयभूत असलेलें, असें जें स्वयंभू निवृत्तिपण तें ज्याचें स्वरूप आहे (तयाचे श्रीचरण) त्या सर्वैश्वर्यसंपन्न, सर्वशक्तिमान्, ज्ञानघन, केवलानंदभरित, व्यक्ताव्यक्त स्वरूप, सद्गुरू **श्रीनिवृत्तिनाथांच्या** परम शोभायमान अशा चरणयुगुलांना मी ज्ञानेश्वरानें (ऐसे) अशा रीतीनें—म्हणजे व्यक्तभावास व्यक्तपणानें, अर्थात् " उरसा शिरसा दृष्ट्या वचसा मनसा तथा । पद्भ्यां कराभ्यां जानुभ्यां प्रणामोऽष्टांग उच्यते " याप्रमाणें उर-मस्तक-दृष्टि-वाचा-मन-पादद्वय-करद्वय-जानुद्वय या अष्टांगानें, आणि अव्यक्तभावास अव्यक्तपणानें, अर्थात् आपल्या देहा-

भिमानाच्या परित्यागपूर्वक त्यांच्या सर्वांतर्यामी चिन्मात्र अशा स्वरूपीं समरस होऊन–(वंदिलें) वंदन केलें ॥ ७९ ॥

स्पष्टीकरण

या ओवींत, मी गुरु-चरणाला जें नमन केलें तें हें 'ऐसें' म्हणजे अशा प्रकारचें आहे, इतकेंच श्रीज्ञानेश्वर सांगत आहेत; व त्यावरून श्रीमन्निवृत्तिनाथांचें स्वरूपभूत निवृत्तिपण हें जसें 'करणियेवीण' म्हणजे कोणत्याहि क्रियारूपी साधनांची अपेक्षा न करणारें, कोणत्याहि क्रियेशीं संबंध न ठेवणारें, आहे, तसेंच त्यांच्या चरणाला मी केलेलें वंदनहि पण नमस्कारादि कोणत्याहि क्रियारूपी उपचारांची अपेक्षा न करणारें, त्यांच्याशीं संबंध न ठेवणारें, असें आहे, हें सांगण्यांत त्यांच्या त्या 'ऐसें' म्हणण्याचें तात्पर्य दिसतें. अथवा, या ओवीच्या पुढच्या ओवींत वाचा-ऋण-विमोचन हें आपल्या या वंदनाचें फल आहे असें ते सांगत आहेत, व अतएव वाचाऋणविमोचनास साधनीभूत होणारें अशा प्रकारचें हें वंदन आहे, हें सांगण्यांत त्या 'ऐसे' म्हणण्याचें तात्पर्य आहे, असेंहि म्हणतां येतें. परंतु या दोन विकल्पांपैकीं कोणताहि विकल्प स्वीकारला तरी त्यावरून साध्याच्या स्वरूपाशीं साधकाचें सामरस्य हेंच या वंदनाचें स्वरूप मानावें लागतें. कारण उपचाररहित वंदनाचें स्वरूप तर स्वतः श्रीज्ञानेश्वरांनींच "प्रणमेदनन्यः" अशा प्रकारचें पूर्वी ५४ व्या ओवींत सांगितलें असून परमात्म्याशीं सामरस्य हेंच वाचाऋणविमोचनाचें स्वरूप ते पुढच्या तिसऱ्या प्रकरणांत दाखवीत आहेत. तस्मात् साधन व फल हीं दोन्हीं समानरूप असतात असा जो शास्त्राचा नियम आहे, त्याप्रमाणें जसें वाचा-ऋण-विमोचन तसेंच त्याचें साधनभूत असें हें श्रीज्ञानेश्वरांचें वंदनहि पण परमात्म्याशीं सामरस्यरूपच असलें पाहिजे ही गोष्ट उघड होय ॥ ७९ ॥

आतां ज्ञानदेवो म्हणे । श्रीगुरुप्रणामें येणे ।
फेडिली वाचा रुणे । चौहीं वाचांची ॥ ८० ॥

अ०टी०—(आतां ज्ञान देवो म्हणे) याप्रमाणें श्रीगुरुचरणाला वंदन केल्यावर ज्ञानदेव म्हणतात कीं (श्रीगुरुप्रणामें येणे) मी सद्गुरु-परमात्म्याला हें अशा प्रकारचें वंदन करून साधलें काय ? कोणतें फल मला त्यापासून प्राप्त झालें ? असें जर विचाराल तर (फेडिली वाचा रुणे चौहीं वाचांची)

वाचाऋणविमोचन हें तें लोकोत्तर फल होय. कारण आत्मप्राप्तीच्या प्रयत्नांत श्रीसद्गुरूला प्रश्न करण्यापासून ते पुढें श्रवण-मनन-निदिध्यासन व तत्त्व-मस्यादि महावाक्यांच्या विवरणापर्यंत सर्व कार्यें पूर्णपणें साधून घेण्याच्या कामीं मला परा, पश्यंति, मध्यमा व वैखरी, या चार वाचांनीं जी सढळ हातांनीं मदत केली होती त्यामुळें मी त्यांचा अत्यंत ऋणी झालों होतों; आणि हें कर्ज देण्यांत त्यांनीं आपला कोणताहि स्वार्थ न पाहातां ज्या अर्थीं केवळ माझ्या कल्याणाकरितां म्हणून तें दिलेलें होतें, त्या अर्थीं तें फेडण्याची माझ्यावर फार मोठी जबाबदारी होती, हें सांगावयास नकोच. परंतु माझ्या सारख्या अकिंचनाच्या हातून त्यांच्या त्या कर्जाची फेड व्हावी कशी ? अर्थात् त्यासाठीं श्रीनिवृत्तिनाथासारख्या विश्वश्रीमंतांच्या चरणाचा आश्रयच मला मिळाला पाहिजे होता. त्याखेरीज दुसरा इलाज नव्हता. आणि या माझ्या नमनाच्या योगानें मला आज त्या सद्गुरुचरणांचा आश्रय मिळाला आहे; व म्हणून हल्लीं मी आपल्या त्या चारहि सावकारांचें कर्ज पै-न्-पै देऊन टाकून सर्वांशीं त्यांच्या ऋणांतून मोकळा झालों आहें ॥ ८० ॥

स्पष्टीकरण.

कोणी हें श्रीज्ञानेश्वरांच्या माथीं झालेलें ऋण त्यांच्या स्वतःच्या चौवाचांचें नसून त्यांचे गुरु जे श्रीनिवृत्तिनाथ यांच्या चौवाचांचें आहे असें मानतात; आणि त्याप्रमाणें परमात्म्या श्रीकृष्णाला द्वारकेहून बोलावून आणून त्यांची व रुक्मिणीची भेट करवून देणाऱ्या सुदेवनामक ब्राह्मणाच्या उपकार-रूपी ऋणाची फेड करण्यासाठीं रुक्मिणीनें आपला खजीना व जामदार-खाना यांच्याकडे जेव्हां पाहिलें व एकंदर दौलत त्या ब्राह्मणाच्या उपकाराच्या पासंगास सुद्धां पुरणार नाहीं असें जेव्हां तिला वाटलें, तेव्हां तिनें जशी त्या ब्राह्मणाला नमस्कार करून त्याच्या उपकाराची फेड करून घेतली, तशी परमात्म्याशीं श्रीज्ञानेश्वराची गांठ घालून देणाऱ्या श्रीनिवृत्तिनाथांच्या चौवाचांच्या उपकाररूपी ऋणाची फेड, अन्य कोणत्याहि रीतीनें होणें शक्य नसल्याकारणानें श्रीज्ञानेश्वरांनीं श्रीगुरुचरणाला वंदन करून त्यांच्या त्या ऋणाची फेड करून घेतली, असा ते या ओवीचा अर्थ करतात. परंतु पुढच्या प्रकरणांत श्रीज्ञानेश्वरांनीं जें वाचाऋणविमोचनाचें विवेचन केलें आहे, त्याचा श्रीनिवृत्तिनाथांच्या चौवाचांशीं कांहीं संबंध दिसत नाहीं. असो. ॥ ८० ॥

प्रकरण तिसरें.

वाचारुणविमोचन.



वाण्यामस्यां प्रजल्पो भवति हितकरो चात्मवोधे विवोधे ।
संहर्ता नैव मान्यो निजवयुनमयं ज्ञेयशून्यं विशून्यं ॥
आत्मानं वोधशेषोस्ति हि नतिक्रियया प्रीयतां सद्गुरुर्मे ।
ज्ञानेशस्यात्र भावं कथितरनुमया पंढरीनाथ भावः ॥ ३ ॥

आतां गत प्रकरणाच्या शेवटीं श्रीसद्गुरुचरणाला नमन केल्याचें फल म्हणून सांगितलेलें जें वाचा-ऋण-विमोचन, त्याचें यथार्थ स्वरूप कोणतें? तें दाखविण्यासाठीं व तद्वारा अप्रत्यक्ष रीत्या परमात्म्याच्या विजातीय-भेद-शून्यतेची सिद्धि करण्यासाठीं श्रीज्ञानेश्वर या तिसऱ्या प्रकरणाचा आरंभ करीत आहेत.

१ उपक्रम.

जयाचेनि बोभाटें । आत्मयाची झोंप लोटे ।
पूर्ण तऱ्हीं रुण न फिटे । जें चेणेंचि नींद कीं ॥ १ ॥

अमृतवाहिनी टीका—(जयाचेनि बोभाटें) आपण आत्मप्राप्तीसाठीं जें श्रवण-मनन-निदिध्यासनादि साधनांचें अनुष्ठान करीत असतों त्याचें वास्तविक स्वरूप जर पाहिलें तर तें शब्द, अर्थ व ज्ञान यांच्या विकल्पात्मक म्हणजे मिश्रणात्मक (योगसूत्र १।४२) असून शिवाय हें अनुष्ठान आपल्या हातून सांगोपांग घडून येण्यासाठीं त्यांत आचार्यत्वाची वरणीहि आपण बहुतेक शब्दशास्त्राकडेच दिलेली असते. तस्मात् या आपल्या साधनानुष्ठानरूपी प्रयत्नविशेषांत सर्वत्र शब्दाचेंच प्राधान्य असतें व त्याचाच बोभाटा म्हणजे गलबला सर्वत्र ऐकूं येत असतो हें सांगावयास नकोच. आणि तो शब्दाचा गलबला अगदीं फुकट असतो, निष्फळ असतो, आत्मप्राप्तीच्या मार्गांत त्या गलबल्याचा कांहीं उपयोग होत नाहीं, असेंहि ह्मणतां येत नाहीं.तर त्याच्या योगानें (आत्मयाची झोंप पूर्ण लोटे) आपल्या आत्मनिद्रेचा

पालटहि ह्मणजे तिचें रूपांतरहि, आत्मजागृतींत होत असतें; व एका दृष्टीनें तें तिचें रूपांतर सर्वांगपरिपूर्ण असेंहि पण असतें. कारण आत्मा हा आपल्या निद्रेंत जें जीवोऽहम्‌चें स्वप्न पाहात असतो तेंच तेवढें त्या गलबल्यानें नाहींसें होतें असें नव्हे, तर तदनंतर त्याला जो शिवोऽहम्‌चा भ्रम होत असतो तोहि त्या गलबल्याच्या योगानें नाहींसा होऊन आत्मा हा पुरता शुद्धिवर येत असतो. तेव्हां मायेनें आत्म्याला निजवितांना त्याच्या आंगावर जें अविद्येचें पांघरूण घातलेलें असतें तें आपल्या या साधनानुष्ठानाच्या योगानें साफ बाजूस सारलें जाऊन तो पुरता निरावरण होत असतो हें उघड होय; व म्हणूनच आत्मप्राप्तीच्या मार्गांत साधनानुष्ठानद्वारा होणारा हा लाभहि कांहीं लहान-सान नव्हे, तर तो फार मोठा लाभ आहे असें म्हणणें प्राप्त आहे. परंतु आत्मा हा अशा रीतीनें जागृत जरी झाला (तऱ्हीं रुण न फिटे) तरी पण ज्या कार्यासाठीं **परा, पश्यंति, मध्यमा** व **वैखरी** या चारहि वाचांनीं आपल्या संततिभूत शब्दांचें साह्य इतक्या सढळ हातानें देऊन आपल्यास उपकारबद्ध केलेलें असतें, व आपणहि त्यांच्या कर्जाचा बोझा आपल्या माथीं घेऊन श्रवण-मननादि अनेक साधनांत हाडें झिजविलेलीं असतात, तें कार्यमात्र या अशा प्रकारच्या आत्मजागृतीनें सर्वांशीं साधत नाहीं; व तें जेवढ्या अंशानें साधत नाहीं तेवढ्याच अंशापुरतें आपल्या हातून परादि वाचांचें ऋणहि पण फिटत नाहीं. कारण अविद्येच्या पूर्ण निवृत्तिपूर्वक तत्कार्यभूत परादि चारहि वाचांचें व त्यांच्या आश्रयभूत महाकारणादि चारहि देहांचें निराकरण करण्यासाठीं आपल्यास परादिकांनीं शब्दाचें साह्य दिलेलें असतें व तेवढ्याचकरितां आपण तें घेतलेंहि पण असतें हें सांगावयास नकोच. परंतु त्या साह्याच्या बळावर आपण ज्या साधनानुष्ठानांच्या खटपटी करीत असतों त्यांचें पर्यवसान फक्त आत्म्यावरील अविद्येचें आवरण बाजूस सारण्यांत–म्हणजे अविद्येच्या कार्यभूत जीवोऽहम् व शिवोऽहम् या परस्परसापेक्ष अशा दोन अहंभावांच्या निवृत्तींत–मात्र होत असतें. तदनंतर निरावरण झालेल्या आत्म्याच्या ठिकाणीं जी विद्यारूपिणी अशी **आत्मख्याति** किंवा **पुरुषख्याति** या नांवाच्या स्वस्वरूपाकार वृत्तीचा प्रादुर्भाव होत असतो तिच्या निवृत्तिपर्यंत कांहीं आपल्या त्या साधनानुष्ठानाची मजल पोंचत नाहीं; व अतएव आपल्या त्या साधनानुष्ठानाचें फळ म्हणजे वस्तुगत्या अविद्येचें विद्येंत रूपांतर मात्र होय,

तिची निवृत्ति नव्हे, असें ओघानेंच ठरतें. आणि वस्तुस्थिति ही जर अशा प्रकारची आहे, तर अविद्येच्या व तिच्या कार्यपरंपरेच्या निवृत्तिकरितां म्हणून आपल्यावर परादिकांनीं केलेल्या उपकारांची फेड आपल्याकडून नुसत्या अविद्येच्या रूपांतरानें कशी होणार ? अर्थात् शक्य नाहीं. किंबहुना (जें चेणेचि नींद कीं) तिच्या या रूपांतराकडे पाहून ज्या वस्तुस्थितीला आपण आत्मजागृति हें नांव देत असतो तिलाहि वास्तवतः आत्मजागृति म्हणतां येत नाहीं. कारण आत्म्याच्या स्वरूपांत अविद्येची विद्यमानता ही उघड अविद्येच्या रूपानें असो वा प्रच्छन्न अशा विद्यारूपानें असो, पण ती असल्यावर तेथे जागृति कशी असणार ? अर्थात् असूंच शकत नाहीं. तर त्याची ही अशा प्रकारची जागृति म्हणजे वस्तुगत्या कोणीं हलवून जागें केलें असतां 'ओ' म्हणण्यापुरते डोळे उघडून पुनः झोंपीं जाण्यासारखी किंवा निद्रेला बरोबर घेऊन येणारी अशांतली जागृति असून, खरें बोलावयाचें म्हणजे तिला एक प्रकारची निद्राच म्हटलें पाहिजे ॥ १ ॥

२ बंधमोक्षाच्या कल्पना.

येऱ्हवीं परादिका चौघी । जीव मोक्षाच्या उपेगी ॥
अविद्येसवें आंगीं । वेंचती कीर ॥ २ ॥

अ० टी०—(येऱ्हवीं) एरव्हीं, ह्मणजे निखालस आत्मजागृतीचा विचार बाजूस सारून, जर या परादिकांच्या साह्याचा विचार केला तर मात्र, असें मानावें लागेल कीं (परादिका चौघी जीव मोक्षाच्या उपेगी) परादि चारहि वाचा या चराचरात्मक शब्दसृष्टी (प्र० १।४४ स्पष्टी० पाहा) च्या विस्ताररूपी किंवा विकासरूपी बंध व त्याच्या संकोचरूपी मोक्ष या दोन कल्पनांपैकीं मोक्षाची कल्पना जीवाच्या ठिकाणीं दृढमूल होण्याच्या कामीं बऱ्याच उपयोगी पडतात; व हे देखील त्यांचे जीवावर उपकारच होत. शिवाय हे उपकार त्या दुरून काडीनें औषध लावून देण्यासारखे आपलें आंग वांचवून करीत नाहींत. तर स्वतः वरीच झीज सोसून करीत असतात. म्हणजे हे उपकार करण्याच्या पायीं त्या आपल्या संततिभूत शब्दार्चे सामर्थ्य खर्ची घालून तद्वारा अविद्येचा निरास करतात; व (अविद्ये सवें आंगीं वेंचती कीर) तिच्या बरोबरच स्वतः आपलाहि नाश करून घेत असतात. ॥ २ ॥

कारण अविद्या व हें परादि वाचा-चतुष्टय या दोघांचा कार्यकारणभाव किंवा अवयव-अवयवीभाव संबंध आहे. म्हणजे अविद्या हें कारण किंवा अवयवी असून, वाचा-चतुष्टय हें तिचें कार्य किंवा अवयव होय. यामुळें—

देहासवें हात पाये । जाती मनासवें इंद्रिये ।
कीं सूर्यासवें जाये । किरणजाळ ॥ ३ ॥

अ० टी०—(देहासवें हात पाये) देह म्हणजे स्थूल शरीर, हें जिकडे जाईल तिकडे त्याच्या हस्तपादादि अवयवांनांहि जसें जावें लागतें, शरीर मृत झालें कीं हस्तपादादिकांनांहि जसें मरावें लागत असतें, अथात् शरीर नष्ट झालें कीं त्याच्या बरोबरच हस्तपादादिकांचाहि जसा नाश होत असतो, त्याप्रमाणें; अथवा (जाती मनासवें इंद्रिये) मन म्हणजे सूक्ष्म शरीर, हें एखाद्या विषयाकडे जाऊं लागलें असतां त्याच्या शक्तिरूप किंवा अंगरूप इंद्रियगणापैकीं ज्या इंद्रियांचा तो विषय असेल त्या इंद्रियाला जशी मनाबरोबर धांव घ्यावी लागते, मन अस्वस्थ झालें कीं त्याबरोबरच इंद्रियसमुदायहि जसा विकल होत असतो, किंवा एका शरीराला सोडून दुसऱ्या शरीराचा स्वीकार करण्यासाठीं जातांना जीव हा मनरूपी सूक्ष्म शरीराला आपल्या बरोबर घेऊन जाऊं लागला असतां, मनाच्या मागोमाग जसें इंद्रियगणालाहि जावें लागत असतें, त्याप्रमाणें; अथवा (कीं सूर्यासवें जाये किरणजाळ) सूर्य पूर्वेकडून पश्चिमेकडे जात असतां त्याच्या अंगभूत जो किरण-समुदाय तोहि जसा त्याच्या बरोबर आपोआपच जात असतो, त्याप्रमाणें; अविद्येच्या नाशाबरोबर तदंगभूत परादि चारहि वाचांचा नाश होत असतो ॥ ३ ॥

ना तरी निद्रेचिये अवधी । स्वप्नें मरती आधीं ।
तेवि अविद्येचिये संधीं । आटती यया ॥ ४ ॥

अ० टी०—(ना तरी) अथवा (निद्रेचिये अवधी स्वप्नें मरती आधीं) निद्रेचा शेवट होण्याच्या संधीस, म्हणजे निद्रेचा नाश होण्याची वेळ आली असतां, निद्रावस्थेंत दिसणारीं स्वप्नें हीं जशीं अगोदर नाहींशीं होऊन नंतर निद्रेचा नाश होतो, (तेवि अविद्येचिये संधीं आटती यया) त्याप्रमाणें अविद्येच्या नाशाचा समय प्राप्त झाला असतां अगोदर परादि

चारहि वाचा आटून जातात, म्हणजे नाहींशा होतात, व नंतर त्यांच्या मागोमाग अविद्येचा नाश होत असतो, असें म्हटलें तरी चाललें ॥ ४ ॥

स्पष्टीकरण.

या पूर्वीच्या तिसऱ्या ओवींतील दृष्टांतावरून अविद्या व परादि वाचा यांच्या नाशांत अगोदर अविद्येचा नाश व तिच्या मागोमाग परादि वाचांचा नाश, अशा प्रकारचा क्रम दिसण्याचा संभव आहे; परंतु तसें नव्हे. वस्तुगत्या त्यांच्या नाशांत पूर्वापरतेचा क्रम नाहीं. तर ते दोन्हीं पदार्थ बरोबरच नाश पावत असतात; व त्यांतल्या त्यांत क्रमच हवा असेल तर तो त्या क्रमाच्या उलट, अगोदर परादिकांचा नाश व नंतर अविद्येचा नाश, असा स्वीकारला पाहिजे, हें सांगण्याकरितां श्रीज्ञानेश्वरांनीं ही चवथी ओवी लिहिली असावी, असें त्यांतील शब्दयोजनेवरून दिसतें. कारण हा असा क्रम स्वीकारण्याचें स्पष्टच आहे; व तें हें कीं परादि वाचा हें कार्य असून अविद्या हें त्या कार्याचें कारण आहे. आणि कारणाच्या नाशानंतर क्षणभर देखील कार्याची विद्यमानता काहीं स्वीकारतां येत नाहीं. तस्मात् त्या दोघांचा क्रमानें नाश होत असला तरी अगोदर कार्याचा नाश व नंतर कारणाचा नाश असाच त्या दोघांच्या नाशाचा क्रम स्वीकारणें प्राप्त आहे, त्याचा व्युत्क्रम कधींच स्वीकारतां येत नाहीं.

तोच प्रकार परा, पश्यंति, मध्यमा व वैखरी या चार वाचांच्या नाशाचा होय. त्यांत सांख्यमतानुसारी योगाच्या अनुष्ठानद्वारा तर त्या चार वाचांचा नाश वैखर्‍यादि क्रमानें होतच असतो म्हणा, पण त्या चारहि वाचांसकट त्यांच्या आश्रयभूत महाकारणादि चारहि देहांची, किंबहुना एकंदर पिंड-ब्रह्मांडाची, ओळख एकदम सोडून देणारा जो **आभासवादी** किंवा **अजातवादी** वेदांती, त्याच्या त्या कृतींत जरी क्रम पाहावयाचा असला तरी तेथे देखील वैखर्‍यादि क्रमाचाच स्वीकार करणें प्राप्त आहे; अविद्यादि क्रमाचा स्वीकार करतां येणार नाहीं, असें समजलें पाहिजे ॥ ४ ॥

परंतु याप्रमाणें या परादि वाचांनीं आपल्या अंगीभूत अविद्येला मारून तिच्याबरोबर स्वतः आपलेहि प्राण दिले कीं त्यांचे जीवावर उपकार करण्याचें काम संपलें असें मात्र नव्हे, तर—

मृतें लोहें होती । ते रसरूपें जिती ।
जळोनि इंधनें येती । वन्हि दसे ॥ ५ ॥

अ० टी०—(मृतें लोहें होती ते रसरूपें जिती) लोह हें येथे उपलक्षण मात्र आहे. अतएव मृग शब्दानें जसा एकंदर पशुजातीचा बोध घेतला जातो तसें येथे 'लोह' शब्दानें सर्व प्रकारच्या धातूंचें ग्रहण केलें पाहिजे. एवंच लोखंड, तांबें, सोनें, चांदी, या धातु जरी मेल्या–म्हणजे वनस्पत्यादिकांच्या संयोगानें त्यांची अग्नींत रक्षा जरी झाली–तरी त्या जशा लोहभस्म, ताम्रभस्म, सुवर्णभस्म, रौप्यभस्म, या रसरूपानें जिवंत होऊन, म्हणजे त्या त्या रसांच्या किंवा मात्रांच्या रूपास प्राप्त होऊन, भिन्न कार्यें करूं लागतात, अथवा (जळोनि इंधनें येती वन्हि दसे) लांकडें जळालीं तरी तीं जशीं अग्निरूपास प्राप्त होऊन त्यांचा निराळा उपयोग होऊं लागतो ॥ ५ ॥

अथवा—

लवण अंगें विरे । परी स्वादीं जळीं उरे ।
का नींद मारोनि जागरें । जीइजे निदे ॥ ६ ॥

अ० टी०—(लवण अंगें विरे परी स्वादीं जळीं उरे) मिठाचा खडा पाण्यांत पडला असतां त्याचें 'अंग' म्हणजे त्याचा खडेपणा जरी विरघळून जातो तरी पण खारट स्वादाच्या रूपानें त्यांत (पाण्यांत) मिठाचें अस्तित्व जसें शिल्लक राहातच असतें (का नींद मारोनि) किंवा निद्रेनें आपल्या निद्रितपणाला जरी मारलें, म्हणजे तिनें आपल्या निद्रितपणाचा जरी परित्याग केला, तरी (जागरें जीइजे निदे) जागृति हें वस्तुतः निद्रेचेंच रूपांतर असल्यामुळें ती जागृतीच्या रूपानें जशी जिवंतच असते ॥ ६ ॥

तेवीं अविद्ये सर्वे । चौघी वेचती जिवें ।
परी तत्त्वज्ञानाचेनि नावें । उठती इया ॥ ७ ॥

अ० टी०—(तेवीं) त्याप्रमाणें (अविद्ये सर्वे चौघी वेचती जिवें) श्रवणमननादि साधनानुष्ठानाच्या योगानें अविद्येची अज्ञानरूपता नष्ट होऊन तिच्या बरोबर परादि यांचांची वाग्रूपता, म्हणजे शब्द-प्रवृत्ति किंवा शब्द-व्यवहार-शीलताहि नष्ट होत असल्यामुळें, त्या आपल्या पूर्वपरिचित अशा रूपानें जरी प्रत्ययास येत नाहींत, व अतएव, तेवढ्या अंशापुरता जरी त्यांचा नाशच होत असतो, (परी) तरी पण त्या सर्वांशीं मात्र नष्ट होत नाहींत. तर

(तत्त्व ज्ञानाचेनि नांवें उठती इया) अविद्या ही ज्ञानरूप होऊन, म्हणजे विद्येचें स्वरूप धारण करून, व तदंगभूत परादि वाचा या आत्माकारा वृत्तिरूपास प्राप्त होऊन, पुनः जन्मास येत असतात; आणि आत्मस्वरूपाला बोध्य करून त्याच्या बोधनद्वारा चित्तपटावर आत्मरूपाचे ठसे बठविण्याचें काम करीत असतात. तस्मात् बंधाच्या निवृत्तिपूर्वक जीवाच्या ठिकाणीं मोक्षाची कल्पना दृढमूळ करून देण्यांत त्या किती तत्पर असतात, कसें आपलें शरीर झिजवीत असतात, व त्यामुळें जीवाला या कामीं त्यांचा किती उपयोग होतो, हें निराळें सांगावयास नकोच. अर्थात् या कामीं परादिवाचांच्या स्वार्थत्यागाची खरोखर पराकाष्ठाच होत असून जीवाला त्यापासून जो लाभ होतो तोहि पण तसाच लोकोत्तर आहे, यांत संदेह नाहीं ॥ ७ ॥

३ मोक्षाची बंधरूपता.

परंतु—

हा तत्त्वज्ञान दिवा । मरोन इहीं लावावा ।
तरी हाही सोन लेवा । बोधरूपीचें ॥ ८ ॥

अ० टी०—(हा तत्त्वज्ञान दिवा मरोन इहीं लावावा) स्वस्वरूपाला विसरून अविद्येच्या अंधारांत चांचपडत फिरणाऱ्या जीवाच्या दृष्टीनें बोलावयाचें झणजे, परादि वाचांनीं अविद्येच्या निवृत्त्यर्थ आपले प्राण खर्ची घालून जो हा तत्त्वज्ञानाचा, म्हणजे स्वस्वरूपविषयक बोधाचा, दिवा पाजळलेला असतो, त्याच्या योगानें जीवाच्या हृदयांत लख्ख प्रकाश पडतो आणि आपण कोण आहोंत व कसे आहोंत हें त्याला स्पष्ट दिसूं लागतें, ही गोष्ट यद्यपि खरी आहे, त्याविषयीं वाद नाहीं. तथापि, जीवापुरतें हें जरी सर्व खरें असलें [तरी] तरी पण आत्म्याच्या बाजूनें पाहिलें असतां मात्र असेंच म्हणावें लागतें कीं, आपलें कपाळ दुखूं लागलें असतां त्यावर जसा सुंठ वगैरे कोणत्या तरी विजातीय पदार्थाचा लेप आपण लावीत असतों तसें (हाहि लेवा बोध रूपेंचि) बोध मात्र स्वरूप, दृङ्मात्ररूप, जो आत्मा, त्याच्या स्वरूपांत हा तत्त्वज्ञानाचा दिवा लावणें, म्हणजे आत्म्याला बुद्धिवृत्तीचा विषय करून पाहणें, हें त्याच्या आंगावर विजातीय द्रव्याचा लेप चढविणें मात्र होय. कारण या असल्या तत्त्वज्ञानानें

आत्म्याचें यथार्थ स्वरूप जाणलें जात नाहीं, इतकेंच नव्हे, तर उलट तें झांकलें मात्र जात असतें. अतएव तो तुस्ता (सीन) शीण आहे असेंच मानावें लागतें ॥ ८ ॥

तात्पर्य असें आहे कीं:—

येऊनि स्वप्न मेळवी । गेलिया आपणापे दावी ।
दोहीं दिठी नांदवी । नीद जैसी ॥ ९ ॥

जिती अविद्या तैसी । अन्यथा बोधाते गिवसी ।
तेंचि यथा बोधेसी । निमाली उठी ॥ १० ॥

अ० टी० (येऊनि स्वप्न मेळवी) निद्रा ही आली असतां आपल्या स्वरूपाच्या ठिकाणीं दिसणारे जे प्रातिभासिक हत्ती-घोडे-रथ-पदाती वगैरे त्यांची, म्हणजे अर्थात् स्वप्नाची, व आपली गांठ घालून देत असते, व ती (गेलिया आपणापे दावी) जातांना आपलें व्यावहारिक स्वरूप आपल्यास दाखवून जात असते. कारण स्वप्नें आपल्यास नेहमीं निद्रेंतच दिसतात, तस्मात् ती आपल्यास निद्राच दाखवीत असते, हें उघड होय; आणि आपलें व्यावहारिक स्वरूप हें यद्यपि आपल्यास जागृतींत मात्र दिसतें, निद्रापर्यंत दिसत नाहीं, तथापि जागृति हें देखील वस्तुगत्या निद्रेचेंच (अज्ञानाचेंच) रूपांतर असल्यामुळें तींत, म्हणजे जागृतींत, दिसणारें जें आपलें व्यावहारिक स्वरूप तेंहि आपल्यास दाखविणारी निद्राच (अज्ञानच) होय. मिळून आपल्या नित्यानुभवांतल्या, एक प्रातिभासिक व एक व्यावहारिक, अशा ज्या दोन दृष्टि आहेत त्या (दोहीं दिठी नांदवी नीद जैसी) दोन्हीं दृष्टि वस्तुतः निद्रा (अज्ञान) जनित असून त्या दोन्हीं दृष्टींना जशी एकटी निद्रा आपल्या आंगावर वागवीत असते, म्हणजे आश्रयभूत होत असते (तैसी) त्याप्रमाणें (जिती अविद्या अन्यथा बोधाते गिवसी) अविद्या ही आपल्या जिवंतपणीं, म्हणजे आपल्या अविद्यारूपानें विद्यमान असतां, देह-गेह-स्त्री-धन-पुत्रादि स्थूल व पार्थिव परमाण्वादि प्रकृत्यंत सूक्ष्म पदार्थविषयक अभिमानाचें स्वरूप धारण करून, मी मनुष्य, मी ब्राह्मण, मी योगी, मी ज्ञानी, मी जीव, मी शिव, व तसेंच माझा देह, माझें घर, माझी स्त्री, माझा धर्म, माझा देव, अशा प्रकारच्या अन्यथा-बोधाच्या म्हणजे विपरीत-ज्ञानाच्या, उत्पत्तीस कारणीभूत होते, व (तेंचि यथा

बोधेसी निमाली उठी) तीच मरून पुनः विद्यारूपानें जन्मास आली असतां, म्हणजे "विद्यागताहंकृतितः प्रसिद्ध्यति" या रामगीतेंतील वचनाप्रमाणें किंवा "देहाभिमाने गलिते विज्ञाते" या स्मृतिवाक्याप्रमाणें गलिताहंकार होऊन विद्यारूपास प्राप्त झाली असतां, **ऋतंभराप्रज्ञा** नामक आत्मस्वरूपाकारावृत्तीचें रूप धारण करून आत्म्याच्या यथार्थ स्वरूपाचें ग्रहण करण्यास, म्हणजे यथार्थ ज्ञानाच्या प्राप्तीस, साधनीभूत होत असते. आणि आत्म्याच्या स्वरूपविषयक अयथार्थ-ज्ञान व यथार्थ-ज्ञान अशीं जीं हीं दोन प्रकारचीं ज्ञानें तींच अनुक्रमें **बंध** व **मोक्ष** या नांवांनीं व्यवहृत होत असतात. ॥ ९ । १० ॥

परी जिती ना मेली । अविद्या हे जाकळी ।
बंध मोक्षीं घाली । बांधोनिया ॥ ११ ॥

अ० टी०—(परी जिती ना मेली अविद्या हे जाकळी) परंतु अविद्या ही जिवंत असो वा मेलेली असो, ती आपल्या अविद्यारूपानें विद्यमान असो वा त्या रूपाच्या परित्यागपूर्वक विद्यारूपानें अवतीर्ण झालेली असो, अविद्या ती अविद्याच; नित्य-शुद्ध-बुद्ध-मुक्त-स्वभाव अशा आत्म्याच्या दृष्टीनें बोलावयाचें म्हणजे तिचीं तीं दोन्हीं रूपें अनात्म व अतएव सारखींच खोटीं होत. आणि एरव्हीं तरी "अंतरिक्ष म्हणे राया । त्वां पुशिली हरिची माया । तरि तो प्रश्नचि गेला वाया । जें बोलणें न ये आया । बोल कीं याचा ॥ वंध्येच्या सुनेच्या सुनेसी पुत्र जाला । तेथे भीष्म-त्रियेसी पान्हा आला । तो तैणे पयपाने मातला । घर भंग केला । दिगंबराचा" (एकनाथ) असें साधु-संतांनीं या अविद्येचें स्वरूप रेखाटलें आहे. तेव्हां सृष्टींत कधींच जन्मास न येणारी अशी वंध्यापुत्रासारखी ही अविद्यानामक वस्तु जगांत असणार कशी व त्यांतून ती नाहींशी होणार, म्हणजे मरणार, तरी कशी ? अर्थात् तिचें जनन, जीवन व मरण, या सर्वथा निर्मूल अशा नुसत्या कल्पना मात्र होत; किंबहुना त्या निवळ टवाळ अशा नुसत्या कंड्या कोणीं पिकवून दिल्या असून तोंडोतोंडीं त्या जगभर पसरल्या आहेत असें दिसतें. अथवा अविद्या ही जिवंत असली तरी व मरून विद्यारूपास प्राप्त झालेली असली तरी वस्तुगत्या ती 'जाकळी' म्हणजे हडळ किंवा भूत व अतएव भ्रम-रूपमात्र आहे, असें म्हटलें तरी चालेल. आणि अशा प्रकारच्या कधीं कोठेहि नसलेल्या या अविद्यानामक हडळीनें (बंध मोक्षीं घाली बांधोनिया) बंध व मोक्ष

नामक निर्मूल कल्पनांच्या जाळ्यांत मनुष्यमात्रांना चांगलें गुरफटून, अडकवून टाकलें आहे. इतकेंच केवळ नव्हे, तर त्यापैकीं पहिला निकृष्ट व दुसरा उत्कृष्ट, पहिला त्याज्य व दुसरा ग्राह्य, असा त्या दोहोंत भेद दाखवून तद्विषयक त्याज्य-ग्राह्य-पणाची समजूतहि तिनें मानवी अंतःकरणांत चांगली दृढमूळ करून ठेविली आहे. परंतु खरें म्हटलें म्हणजे, भ्रममूलक अयथार्थज्ञान काय व यथार्थज्ञान काय, दोन्हीं सारखींच भ्रमरूप असणार ही गोष्ट उघड होय. तेव्हां, त्यांपैकीं एकाला बंध व दुसऱ्याला मोक्ष म्हणण्याचें अर्थातच कांहीं कारण नाहीं. तर त्यांतला बंध तर बंध आहेच, पण मोक्षहि वस्तुगत्या बंधच आहे, असें समजलें पाहिजे ॥ ११ ॥

यावर कदाचित् अशी एखादी शंका उपस्थित होईल कीं—

मोक्षुचि बंधु होये। तरी मोक्ष शब्द कां साहे।
अज्ञाना घरीं त्राये। वाउगियाची ॥ १२ ॥

अ० टी०—(मोक्षुचि बंधु होये, तरी मोक्ष शब्द कां साहे) बंध व मोक्ष हे दोन्हीं सारखेच कसे ! अहंतेचा सद्भाव हें बंधाचें लक्षण व तिचा अभाव हें मोक्षाचें लक्षण शास्त्रकारांनीं सांगितलें असून त्याप्रमाणें जीवोऽहम् व शिवोऽहम् या अहंकारात्मक भावनांना मात्र बंध मानणें उचित म्हणतां येईल. पण आत्मस्वरूपविषयक बोधाचा प्रकार कांहीं तसा नाहीं. त्यांत अहंकाराचा संबंध दिसत नाहीं. तेव्हां त्याला बंध कसें मानावयाचें ? त्याखेरीज मोक्ष हा जर बंधरूप असता तर त्याला ' मोक्ष ' हें नांव कसें दिलें गेलें असतें, कसें तें लोकांना मान्य झालें असतें व व्यवहारांत त्याचा प्रचार तरी कसा झाला असता ? परंतु तिचें समाधान असें आहे कीं शास्त्रकारांनीं दिलेलीं बंध-मोक्षाचीं लक्षणें जरी बरोबर आहेत तरी पण आत्मस्वरूपविषयक बोधांत अहंकार नाहीं हें म्हणणें मात्र बरोबर नाहीं. कारण बोध्य-बोधक-भावांनीं संवलित अशा या आत्मविषयक बोधांत बोध्याहून बोधकरूपानें पृथक् प्रतीत होणारा हा जर अहंकार नाहीं तर आणखी कोण आहे ? अर्थात् तो अहंकारच होय. अहंकाराखेरीज आत्मविषयक बोधांत अशा प्रकारच्या भेदांचा प्रत्यय येणें शक्य नाहीं. तुकोबांच्या शब्दांत सांगावयाचें म्हणजे " अभिमानाचे तोंड काळें, पाढी वळें आंधार। लाभ न्यावा हातोहातीं, तोंडीं माती घालोनि " याप्रमाणें हा काळतोंड्या अभिमान (अहंकार) जबरदस्ती आपल्या स्वरूपावर अंधार

पाहून म्हणजे आपलें अस्तित्व लपवून, तें अगदीं कळूं न देतां, जीवाला या अशा प्रकारच्या बोध्य-बोधक-भावांच्या रूपानें स्वस्वरूपाची जाणीव घ्यावयास लावून त्याच्या नित्यमुक्ततेला त्याच्यापासून हातोहातीं लांबवीत असतो. एवंच " अहंकार तो नासा भेद। जगीं निंद्य बोलिला " याप्रमाणें आत्मविषयक बोधांत परमार्थदृष्ट्या निंद्य व अस्पृश्य असे जे बोध्य-बोधक-बोधरूपी नसतेच त्रिविध भेद निदर्शनास येत असतात, त्यांचा कर्ता अहंकारच होय; व अतएव त्यांत तो आपल्या दृश्यरूपानें नसला तरी अदृश्यरूपानें, पण विद्यमान असतो, असेंच मानणें प्राप्त आहे. आणि वास्तविक प्रकार हा ज्या अर्थी असा आहे, त्या अर्थी शास्त्रकारांनीं सांगितलेलें अहंतेच्या अभावरूपी मोक्षाचें लक्षण हें त्या बोधावर घटत नाहीं, तर अहंतेच्या सद्भावरूपी जें बंधाचें लक्षण तेंच त्यावर पुरतेपणीं घटतें, ही गोष्ट उघड होय. म्हणून त्याला मोक्ष हें नांव न देतां बंधच म्हटलें पाहिजे.

शेष राहिला त्याच्या नामकरणाचा व्यवहार, पण त्या व्यवहाराचें काय? " सुवर्ण गौर अंबिका। तीस ह्मणति कळिका " ही त्यांतली कोणत्याहि पदार्थांच्या नामकरणाची रीत होय! म्हणून येथे त्याचा विचार करण्याचें काहीं प्रयोजन नाहीं.

.. तात्पर्य असें आहे कीं बंध व मोक्ष हे ज्ञानाचे परस्पर सापेक्ष असे दोन भाव असून (अज्ञाना घरी आये वाळगियाची) त्यांपैकीं बंधाच्या कल्पनेची उत्पादक अविद्या असल्यामुळें तत्सापेक्ष जी मोक्षाची कल्पना तिचें उत्पादकत्वहि ओघानेंच अविवेकडे जातें. आत्म्याच्या स्वरूपापर्यंत त्या कल्पनेची पोंच होत नाहीं व होऊं शकत नाहीं. कारण तेथे बंधच नाहीं, तेव्हां तत्सापेक्ष जो मोक्ष, त्याचा शिरकाव तेथे कशाच्या बळावर होणार! अर्थात् शक्यच नाहीं. तर त्या दोन्हीं निर्मूळ अशा कल्पनांचें जनकत्व अविवेकडेच असून तिच्याच घरीं त्यांचें पालनपोषणहि होत असतें. वास्तव त्या दोन्हीं सारख्या, दोन्हीं सजातीय, किंबहुना सहोदर अशा कल्पना आहेत असें समजलें पाहिजे ॥ १२ ॥

असो तर सारांश—

वागुळा चेनि मरणे। तोषावें कीं बाळपणे।
येरा तोचि नाहीं माकोणे। मृत्यु मानावा ॥ १३ ॥

अ० टी० (वागुळाचेनि मरणे तोषावें कीं बाळपणे) अज्ञानी मुलें

उगीच रडूं लागलीं असतां किंवा भलताच हट्ट धरून बसलीं असतां त्यांना ताळ्यावर आणण्यासाठीं एका काल्पनिक व्यक्तीचें भय दाखविण्याची रीत बहुतेक सर्वत्रच आहे. या काल्पनिक व्यक्तीला 'बागुल' म्हणतात. हा बागुल ज्या मुलाचे कान कापीत असतो त्याला, ' आज बागुल मेला ' असें जर कोणीं सांगितलें तर ' बरें झालें, पिडा टळली ' असें वाटून आनंद होणें साहाजिकच होय. पण (येरा तोचि नाहीं मा कोणें मृत्यु मानावा) तदितरांना 'बागुल' या नांवाचा प्राणी जगांत कोठेंहि कालत्रयीं नसतो, हें पुरतें माहीत असतें. तेव्हां तेथे ही बागुलाच्या मरणाची वार्ता कोण खरी मानणार? व कोणाला त्याविषयीं कशाकरितां आनंद होणार? तोच प्रकार या बंध-मोक्षाचा आहे. जो बंध खरा मानीत असतो व त्याच्या जाचानें जो त्रस्त झालेला असतो त्या अज्ञानी जीवालाच मोक्षहि खरा वाटतो व तोच त्या मोक्षाच्या प्राप्तीसाठीं हापापलेलाहि पण असतो. बंधाचा खोटेपणा पुरता जाणून असणारा ज्ञानी हा मोक्ष कधींच खरा मानीत नाहीं व कधीं त्याची इच्छाहि पण करीत नाहीं. तर बागुलाला पुरतें ओळखून असणाराच्या ठिकाणीं 'बागुल आला' व 'बागुल मेला' हीं दोन्हीं वाक्यें जशीं सारखींच निरर्थक असतात तसे ज्ञान्याच्या घरीं बंध व मोक्ष हे दोन्ही प्रकार एकाच खोटेपणाच्या दावणींत गोवून दिले जात असतात ॥ १३ ॥

घटाचें नाहींपण । फुटलियाची नागवण ।
मानीतसे तें जाण । म्हणो येकीं ॥ १४ ॥

अ० टी० (घटाचें नाहींपण फुटलियाची नागवण मानीतसे) ज्या कुंभारानें जन्मांत कधीं एक देखील घट तयार केला नाहीं तो आपल्या घरांतील घटाच्या नाहींपणाला, ह्मणजे घटाच्या अभावाला, जर फुटल्याची नागवण मानूं लागेल, ह्मणजे आपल्या गाढवांच्या गोंधळामुळें, त्यांनीं केलेल्या लाथांच्या सुकाळामुळें, घरांतील सर्व घटांचा चुराडा झाला, एक घट देखील शिल्लक राहिला नाहीं, व हें आपलें मोठेंच नुकसान झालें आहे, असें जर समजूं लागेल, तर (तें जाण ह्मणो येकीं) " तुका ह्मणे कुंथे भारे लटिकें खरें मानोनी " अशा प्रकारच्या त्या कुंभाराची अकल ठिकाणीं आहे, त्याला बुद्धिभ्रंश झालेला नाहीं, असें कोणालाहि ह्मणतां येईल काय?. अर्थात् कधींच ह्मणतां येणार नाहीं. तर त्याची गणना

कोणालाहि भ्रमिष्टांतच करावी लागेल. तर मग सदैव बंधत्रयविनिर्मुक्त अशा आपल्या आत्म्याच्या गळीं मोक्षाची कल्पना बांधणाराला तरी शहाण्याच्या पंक्तींत कसें बसतां येईल ? अर्थात् बसतां येत नाहीं ॥ १४ ॥

म्हणोन बंधुचि तव वावो । मा मोक्षाचा के प्रसवो ।
परी मरोनि केला ठावो । अविद्या तया ॥ १५ ॥

अ० टी०. (ह्मणोन) याकरितां आह्मीं ह्मणतों कीं (बंधुचि तव वावो मा मोक्षाचा के प्रसवो) ज्याला बंध ह्मणतात तोच मुळीं खोटा आहे. कारण त्याची जननि जी अविद्या ती नुस्ती कल्पनामात्र होय. तेव्हां " मायाब्रह्मसमागमांदुदितवानेषः प्रपंचो मृषेत्येवं सत्यपि सत्यतामुपदिशत्येकेस्यतां किं ब्रुवे । आदौ ब्रह्म नपुंसकं सुविदितं जायास्य माया वशा किंताम्यामुदितस्य तस्य जगतः सत्यत्व गंधोप्यहो " या विठोबा अण्णांच्या ह्मणण्याप्रमाणें निर्मूल कल्पना मात्र व अतएव खोट्या अशा अविद्येच्या पोटीं जन्मास आलेल्या बंधाच्या ठिकाणीं सत्यत्वाचा गंध तरी कसा असणार ? आणि बंधच खोटा असल्यावर तत्सापेक्ष जो मोक्ष तो सद्रूपास कसा प्राप्त होणार ? अर्थात् " सारी जाली मेली लटिके वचन । बद्ध मुक्त शीण तुका ह्मणे" या तुकोबांच्या म्हणण्याप्रमाणें अविद्या व तत्कृत बंध-मोक्ष या सर्व चौपटींतील सोंगटीचें जन्मास येणें व मरणें या सारख्या नुस्त्या कल्पना मात्र होत. त्यांपैकीं खरें असें काहीं नाहीं.

(परी) परंतु आम्हीं नुस्तें नाहीं म्हणून काय उपयोग? कारण (मरोनि केला ठावो अविद्या तया) ज्या आत्म्याच्या स्वरूपांत अविद्येचा गंध देखील नाहीं, असें आह्मीं स्वानुभवपूर्वक सांगत आहोंत त्याच आत्म्याच्या सत्तेचा आश्रय घेऊन अविद्येनें अगोदर आपलें अस्तित्व खरें ठरवून घेतलें आहे; त्याच्या बळावर आपण निर्माण केलेल्या बंधाचा खरेपणा सिद्ध करून दाखविला आहे; व शेवटीं मरतां मरतां विद्येचें सोंग घेऊन तद्द्वारा तिनें मोक्षाचें प्रस्थ माजवून ठेविलें आहे. तेव्हां आपल्या अविद्यारूपानें असो वा विद्यारूपानें असो, पण कोणत्या ना कोणत्या रूपानें ही बया जोंपर्यंत विद्यमान आहे तोंपर्यंत तिच्या बंध-मोक्षाचा खोटेपणा आम्हीं कितीहि उघडकीस आणला तरी कोणाच्याहि अंतःकरणाला तो पटणार कसा ? ॥ १५ ॥

परंतु तो कोणाला पटो वा न पटो, मोक्षसंज्ञित आत्माकारा वृत्तिरूपी ज्ञान हें ज्या अर्थीं प्रकृतीचें कार्य आहे त्या अर्थीं तें बंधरूप आहे ही गोष्ट कोणालाहि नाकारतां येत नाहीं. कारण तो खरा प्रकार होय.

आणि ज्ञान बंधु ऐसे । शिवसूत्राचेंनि मिसे ।
म्हणितलें असे । सदाशिवें ॥ १६ ॥
आणि वैकुंठीचेनि सुजाने । ज्ञानपाशीं सत्वगुने ।
बांधिजे हें बोलने । बहु केलें ॥ १७ ॥

अ० टी०—(आणि ज्ञान बंधु ऐसे शिवसूत्राचेंनि मिसे) आणि अशा प्रकारचें बुद्धिवृत्तिरूपी आत्मज्ञान हें व्यवहारांत मोक्ष म्हणवीत असलें तरी वस्तुतः "ज्ञानवन्धः" (प्र. १ सू. २) म्हणजे ज्ञानहि बंधच आहे असें शिवसूत्रनामक ग्रंथांत (सदाशिवें म्हणितलें असे) भगवान् सदाशिवांनींहि स्पष्ट सांगितलें असून (आणि वैकुंठीचेनि सुजाने) ज्ञानमात्र अशा आपल्या स्वरूपस्थितीचा विपर्यास न होऊं देतां धर्मरक्षणार्थ श्रीकृष्णरूपानें साकार झालेला व अतएव सुजाण म्हणजे सर्वज्ञ किंवा ज्ञानामृतसागर असा जो वैकुंठाधिपती भगवान् विष्णु त्यानेंहि (ज्ञानपाशीं सत्वगुने बांधिजे) "तत्र सत्त्वं निर्मलत्वात् प्रकाशकमनामयम् । सुखसंगेन बध्नाति ज्ञानसंगेन चानघ" "सत्वं सुखे संजयति" (गीता अ० १४) इत्यादि वाक्यांनीं या ज्ञानाच्या बंधरूपतेचें (हें बोलने बहु केलें) अनेक ठिकाणीं किंवा बरेंच विस्तृत असें विवेचन केलें आहे. तात्पर्य असें आहे कीं सत्त्वगुणाच्या कार्यरूप व अतएव मलीन व परिच्छिन्न अशा या आत्माकारा वृत्तिरूपी ज्ञानाचा आत्म्याशीं विषय-विषयी-भावरूपी संबंध जोडणें म्हणजे वस्तुगत्या त्याला या ज्ञानपाशांत बांधून गुणमर्यादेंत आणणें व गुणांच्या संसर्गानें त्याच्या स्वरूपभूत व अपरिच्छिन्न ज्ञानाला मलीन व परिच्छिन्न म्हणजे मर्यादित करणें होय. म्हणून या ज्ञानाची गणना बंध कोटींतच करावी लागते, त्याला मोक्ष म्हणतां येत नाहीं. एवंच या ज्ञानाच्या बंधरूपत्वासंबंधानें कैलासाधिपति शंकर व वैकुंठाधिपति विष्णु यांच्यासारख्या सर्वश्रेष्ठ न्यायाधीशांनीं दिलेले निर्णय हे अशा प्रकारचे होत ॥ १६ । १७ ॥

परी सिवे का श्रीवल्लभे । बोलिले येणेंचि लोभे ।
मानू तें हें लाभे । न बोलतांहि ॥ १८ ॥

अ० टी०—(परी सिवें का श्रीवल्लभे बोलिलें येणेंचि लोभें मानू) परंतु शिव किंवा विष्णु अमुक अमुक असें असें सांगतात म्हणून आम्हींहि तें तसेंच मानावयाचें व तेंच लोकांनाहि सांगत सुटावयाचें, या मार्गाचा अवलंब आम्हांला मुळींच कर्तव्य नसून प्रकृतांत तशा कोणाच्या संमति गोळा करून त्या आपल्या म्हणण्याच्या समर्थनार्थ पुढें करण्याची 'काहीं जरूरहि पण दिसत नाहीं. मग ती संमति श्रीशंकरांची असो वा श्रीविष्णूंची असो. यद्यपि या जगद्वंद्य जोडीचे शब्द हे सूत्ररूपानें उच्चारलेले असोत वा गीतारूपानें उच्चारलेले असोत, वस्तुगत्या ते आमचे वेदच असल्यामुळें आम्हांला ते अक्षरशः मान्य आहेत हें सांगावयास नकोच; तथापि येथें या ज्ञानाच्या बंधरूपत्वासंबंधानें आम्हांला फक्त आपला स्वतःचा अनुभव तेवढाच सांगावयाचा असून तो जसाचा तसा लोकांपुढें मांडावयाचा आहे. थोरा-मोठयांचीं शिफारस-पत्रें पुढें करून त्यांच्या बळावर तो लोकांच्या गळीं बांधावयाचा नाहीं. किंबहुना तसें करणें हा अप्रामाणिकपणा आहे असें आम्हीं समजतों. म्हणून येथें शिवसूत्राचा व भगवद्गीतेचा उल्लेख करण्यांत आपल्या म्हणण्याचें समर्थन करणें, हा आमचा उद्देश आहे असें मात्र समजावयाचें नाहीं. तर यथार्थ अशा आत्मानुभवाचा प्रमाणभूत ग्रंथांशीं कसा मेळ बसतो तेंहि प्रसंगोपात्त दाखवून देणें एवढाच उक्त वचनें येथें उपात्त करण्याचा उद्देश होय.

शिवाय (तें हें लाभे न बोलतांहि) या आत्मविषयक ज्ञानाची बंधरूपता गळीं उतरून देण्यासाठीं किंवा घेण्यासाठीं ग्रंथप्रामाण्य पुढें करण्याचें काहीं प्रयोजनहि पण नाहीं. कारण हें आत्म्याच्या स्वरूपविषयक ज्ञान म्हणजे अगदीं उघड उघड संबंधोपार्जित ज्ञान, दुसऱ्याच्या डोळ्यानें पाहाण्यासारखें ज्ञान, असल्यामुळें यथार्थतः त्याला ज्ञान मुळीं म्हणतांच येत नाहीं. तर वस्तुगत्या तें अज्ञानच होय; व अतएव तें यथार्थ ज्ञानाला बद्धक हें झालेंच पाहिजे ही गोष्ट, उक्त वचनें जमेस न धरतांहि थोड्या विचाराअंतीं सहज गळीं उतरण्याजोगी आहे. किंबहुना तिच्यासंबंधानें ग्रंथ-प्रामाण्याकडे पाहून माना डोलाविण्यापेक्षां ती अनुभव किंवा निदान विचार-पूर्वक तरी गळीं उतरून घेणें हेंच अधिक श्रेयस्करहि होय ॥ १८ ॥

तात्पर्य असें आहे कीं—

जो आत्मा ज्ञान निखळ । तोहि घे ज्ञानाचें बळ ।
तैं सूर्य चिंती सवेळ । तैसें नव्हे ॥ १९ ॥

अ० टी०—(जो आत्मा ज्ञान निखळ) आत्मा म्हणजे काय ? तर अर्थात् सर्व व्यावहारिक ज्ञानांचें आश्रय किंवा अधिष्ठान, वेदांचें जनक व इंद्रियांचें प्रकाशक, असें जें निखळ म्हणजे शुद्ध, निर्विकल्प, स्वतःसिद्ध, स्वयंप्रकाश ज्ञान, त्याचें नांव आत्मा. तेव्हां अशा प्रकारचा ज्ञानमात्र-स्वरूप जो आत्मा (तोहि घे ज्ञानाचें बळ) त्यालाहि स्वस्वरूपाचा बोध होण्यासाठीं–म्हणजे आपण कोण आहोंत, कसें आहोंत, हें जाणण्यासाठीं–जर जडस्वभाव अशा प्रकृतीच्या कार्यभूत व आपल्याच आश्रयानें ज्ञान-रूपास प्राप्त होणाऱ्या बुद्धिवृत्तीचें साह्य घ्यावें लागत असेल (तैं सूर्य चिंती सवेळ) तर सूर्यालाहि सवेळ म्हणजे सकाळ होण्यासाठीं पृथ्वीवरील लोकांनीं घरोघर दिवे लावून रात्रीचा अंधार नाहींसा केल्याखेरीज आपल्यास उदयाचलाची वाट कशी दिसेल, अशा प्रकारची चिंता करावी लागेल. अर्थात् दिवस उगवण्यासाठीं पर-प्रकाशाचें साह्य घ्यावें लागेल ! परंतु (तैसें नव्हे) तसा प्रकार कधींच घडत नाहीं. कधीं सूर्याला पृथ्वीच्या पाठीवर सकाळ करण्यासाठीं दुसऱ्या कसल्याहि प्रकाशाची वाट पाहात खोळंबून बसावें लागत नाहीं; व कां ? तर, सूर्यापुढें रात्रीचा अंधार कधींच येत नाहीं व कधीं तो सूर्याची वाट रोधून बसत नाहीं व बसूं शकत नाहीं, म्हणून. एवंच सूर्याजवळ अंधाराचा प्रवेश कधींच होत नसल्यामुळें त्याला जशी अंधाराचें निवारण करण्यासाठीं दुसऱ्या कोणत्याहि प्रकाशाचें साह्य घेण्याची जरूर नसते, तशीच ज्ञानमात्र स्वरूप जो आत्मा त्याच्या ठिकाणीं स्वविषयक अज्ञान असणें शक्य नसल्यामुळें त्याच्या निवृत्तिपूर्वक स्वस्वरूपाचा बोध घेण्यासाठीं त्यालाहि स्वेतर असें जें प्रकृतीचें कार्यभूत सात्विक ज्ञान त्याची अपेक्षा असण्याचें कांहीं कारण नाहीं ॥ १९ ॥

ह्मणोनि ज्ञानें श्लाघतु आहे । तये ज्ञानपण घाडिलें जाये ।
दीप वाचोन दिवो न लाहे । तैं अंग भुललाचि कीं ॥ २० ॥

अ० टी०—(ह्मणोनि ज्ञानें श्लाघतु आहे) वास्तव स्वयंपरिपूर्ण, ज्ञानघन, अशा आत्म्यानें बुद्धिवृत्तिद्वारा स्वस्वरूपाचा बोध घेणें किंवा

त्यानें व्यावहारिक व शास्त्रीय ज्ञान मिळवून मी ज्ञानी झालों असें मानणें, किंवा वेदप्रणीत व गुरुमुखानें प्राप्त होणारें ज्ञान संपादन करून तद्वारा मी आपल्या स्वरूपाला जाणलें, अशा प्रकारची आपल्या सात्विक ज्ञानाची प्रौढी मिरविणें, ह्मणजे (तये ज्ञानपण धाडिले वाये) वस्तुतः त्यानें आपल्या मूळच्या ज्ञानपणाला व्यर्थ दवडणें, फुकट आपल्या स्वभावभूत ज्ञानाला आंचवून किंवा पारखे होऊन बसणें होय. कारण (दीप वाचोन दिवो न लाहे) दिव्याला आपल्या प्रकाशरूपत्वाचा बोध दुसऱ्या दिव्यावांचून न होणें हें जसें (तें अंग भुललाचि कीं) त्याने आपल्या स्वरूपाला विसरण्याचें लक्षण आहे, तसेंच आत्म्यानें आपल्या स्वरूपाच्या प्रबोधनार्थ आपल्याहून भिन्न अशा सात्विक ज्ञानाची अपेक्षा करणें, हें देखील त्यानें आपल्या स्वरूपाला विसरण्याचेंच लक्षण आहे, असें मानावें लागतें. एरव्हीं त्याला या सात्विक ज्ञानाची अपेक्षा असण्याचें काहीं प्रयोजन दिसत नाहीं ॥ २० ॥

स्पष्टीकरण.

कोणी या ओवींतील ' दिवो ' शब्दानें ' दिवा लावणारा ' या अर्थाचा स्वीकार करून तिच्या शेवटल्या दोन चरणांचा असा आशय काढतात कीं दिवा लावणारानें आपण त्या दिव्याच्या योगानें प्रकाशले गेलों–ह्मणजे दिवा लागण्यापूर्वी आपल्या ठिकाणीं आपल्या अस्तित्वाची जाणीव नव्हती, ती अंधारांत नाहींशी झाली होती, किंवा हरवली होती, व दिव्याच्या उजेडानें ती आपल्यास प्राप्त झाली, एरव्हीं ती प्राप्त झाली नसती–असें मानणें हें वस्तुतः त्यानें आपण दिव्याचे नियंते आहोंत, दिवा असला तरी व नसला तरी आपण असणारच, व आपल्या ठिकाणीं स्वविषयक जाणीवहि पण असणारच, ही गोष्ट विसरणें होय. परंतु ग्रंथ संगतिकरितां या ओवीच्या उत्तरार्धाचा असा अर्थ करण्याची जरूर आहेसें वाटत नाहीं.

त्याचप्रमाणे, या दोन चरणांचा असाहि एक पाठभेद आहे कीं " दीपवाचोन दिवो लाहे तें अंग भुललाचि कीं " व त्याप्रमाणें, दुसऱ्या दिव्याचें साह्य घेतल्यावांचून जरी दिव्याला आपल्या स्वरूपाचा बोध झाला तरी देखील–म्हणजे दिव्यानें स्वतः जरी आपल्यास जाणलें तरी देखील–त्या बोधानें, एक दिवा व एक दिव्याची जाणीव, अशा प्रकारचें

द्वैत सिद्ध होत असल्यामुळें, तें दिल्यानें आपल्या अद्वितीयत्वाला विसरणेंच होय. परंतु आमच्या मतें या पाठापेक्षां वर दिलेला पाठच बरा दिसतो व तो अर्थसंगतीलाहि नीट जुळतो. ॥ २० ॥

असो तर सारांश—

आपणपें आपणापासीं । नेणतां देशोदेशीं ।
आपणापे गिवसी । हे कीर होये ॥ २१ ॥

परी बहुता का दिया । आपणापें आठवलिया ।
म्हणे मी ययां कैसा रिझों ॥ २२ ॥

तैसा ज्ञानरूप आत्मा । ज्ञानेंचि आपुली प्रमा ।
करितुसे सोहंमा । ऐसा बंधु ॥ २३ ॥

अ० टी०—(आपणपे आपणापासीं नेणतां देशोदेशीं) कोणाला बुद्धिभ्रंशामुळें आपला स्वतःचा विसर पडला, किंवा आपण हरवलों आहोंत असें वाटलें, व त्यामुळें, आपण आपल्या ठिकाणींच आहोंत हें न जाणतां, तो आपल्या स्वतःच्या शोधासाठीं चारी धाम, किंबहुना पृथ्वीच्या एका टोंकापासून दुसऱ्या टोंकापर्यंत, जरी अनेक हेलपाटे खाऊन आला तरी, अन्यत्र कोठेंहि त्याला आपला पत्ता न लागतां शेवटीं (आपणापे गिवसी हे कीर होये) तो त्याला त्याच्यापाशींच सांपडणार ही गोष्ट ठरलेलीच आहे. (परी बहुता का दिया आपणापे आठवलिया) परंतु पुढें बऱ्याच दिवसांनीं त्याची अक्कल काहींशी ठिकाणीं येऊन किंवा आपलें स्वतःचें स्मरण होऊन त्याला आपल्यापाशींच आपला शोध लागला असतां ' वाः हें खासें झालें ! मी एकदांचा सांपडलों व अगदीं ठिकच्याठिकाणीं सांपडलों ! ! ' असें म्हणून त्यानें त्या आपल्या सांपडण्याबद्दल हर्ष मानणें हें जसें वेडगळपणाचें आहे (तैसा ज्ञानरूप आत्मा ज्ञानेंचि आपुली प्रमा) तसेंच ज्ञानस्वरूप, स्वयंप्रकाशरूप, अशा आत्म्यानें, आपल्या प्रकाशानें प्रकाशित होणाऱ्या बुद्धिवृत्तिद्वारा आपल्या स्वरूपाचा बोध घेऊन (करितुसे सोहंमा) सर्वसाक्षी मी, जगाचें अधिष्ठान मी, जगाचें अस्तित्व ज्याच्या सत्तेवर अवलंबून आहे तो मी व अखिल चराचर विश्वाचें लयस्थानहि पण मीच, याप्रमाणें 'तो मी' ' तो मी ' करीत आनंदानें नाचूं लागणें आणि " कपिल-पतंजलि-गौतम-कणभुक्-प्रमुखाः क्षमां मयि कुरुध्वं । स्वधनं भवन्तु मोहात् श्रुतिगं विस्मृत्य

शोधितं हि सुधा (आचार्य) " याप्रमाणें आपल्यास आपला शोध करण्याच्या कामीं मदत करण्यासाठीं कपिल-पतंजलि-गौतम-कणादादिकांना आपण जे निष्कारण परिश्रम दिले त्याबद्दल त्यांची क्षमा मागूं लागणें, हें वेडगळपणाचें होय. एवंच नित्य-शुद्ध-बुद्ध-मुक्तस्वभाव अशा आत्म्याच्या ठिकाणीं जशी अज्ञानरूपी बंधसंज्ञित देहबुद्धि तशीच ही ज्ञानरूपी मोक्षसंज्ञित आत्मबुद्धि, मिळून दोन्हीं सारख्याच बुद्धि, म्हणजे स्वविषयक भावना, मात्र असून मूळ त्या दोहींचें अविर्धत असल्यामुळें वस्तुगत्या त्या दोन्हीं सारख्याच अविद्यारूप होत; व म्हणूनच (ऐसा बंधु) जसे देहबुद्धीला बंध म्हणावयाचें तसेंच तत्सजातीय अशा या आत्मबुद्धीलाहि बंधच म्हटलें पाहिजे, असें आम्हीं म्हणतों ॥ २१-२३ ॥

४ वाचाऋणविमोचनाचें स्वरूप.

आतां "देहात्मज्ञानवत् ज्ञानं देहात्मज्ञानबाधकम् । आत्मन्येव भवेद्यस्य सनेच्छन्नपि मुच्यते" याप्रमाणें हें आत्मविषयक ज्ञान जरी देहात्मज्ञानासारखेंच आहे तरी पण तें देहात्मज्ञानाचें बाधक व अतएव मोक्षाचें साधक होत असतें असें कोणीं म्हणतात. परंतु—

जें ज्ञान स्वयें बुडे । म्हणोन भारी नावडे ।
ज्ञानें मोक्षु घडे । तें निमालेंनि ॥ २४ ॥

अ० टी० (जें ज्ञान स्वयें बुडे) जें ज्ञान जडस्वभाव अशा अविद्येचें कार्य असल्याकारणानें त्याच्या गळ्यांत एकदेशीपणाचें ह्मणा, वा अहंभावाचें म्हणा, अवजड असें एक लोढणें बांधलेलें असतें व त्यामुळें वारंवार उत्थान-लय, उत्पत्ति-विनाश, अशा प्रकारची ज्याची बूड-तर नेहमीं चाललेली असते त्या ज्ञानानें शुद्ध चेतनमात्र अशा नित्यज्ञानरूप जो मोक्ष त्याच्या प्राप्तीस साधनीभूत कसें व्हावयाचें ? कारण साधन व फल हीं दोन्हीं नेहमीं एकरूप असतात असा शास्त्राचा सिद्धांत असून अनुभवहि पण तसाच आहे. तेव्हां नित्यज्ञानरूप जो मोक्ष तो या असल्या उत्पत्ति-विनाशशील व अतएव अनित्य अशा ज्ञानाच्या द्वारा कसा प्राप्त होणार ? अर्थात् शक्यच नाहीं. (म्हणोन भारी नावडे) यास्तव जडाच्या संपर्कानें जडभावास प्राप्त झालेलें जें हें ज्ञान, तें देहात्मज्ञानाचें निवारक होत असलें तरी, मोक्षाचें प्रापक होतें, असें कांहीं मानतां येत नाहीं.

नाहीं म्हणावयास (ज्ञाने मोक्षु घडे) एका रीतीनें या ज्ञानाचा मोक्षाशीं बादरायण-संबंध मात्र जोडतां येतो; व तो असा कीं, (तें निमालेनि) देहात्मज्ञानाच्या निरसनाकरितां या आत्मज्ञानाचा प्रादुर्भाव होत असल्यामुळें त्यानें देहात्मज्ञानाचा पूर्ण निरास केला कीं प्रयोजनाभावीं हें ज्ञान आपोआप नाहींसें होत असतें, किंबहुना तीं दोन्हीं ज्ञानें बरोबर नाहींशीं होतात, असें म्हटलें तरी चालेल. आणि त्या दोन्हीं ज्ञानांचा अभाव हाच मोक्षरूप आहे. कारण "आठव नाठव गेला भावाभाव । जाला स्वयमेव पांडुरंग" असें तुकोबांनीं मोक्षाचें स्वरूप रेखाटलें आहे. तस्मात् हें आत्मज्ञान देहात्मज्ञानाला मारून व त्या बरोबरच आपण स्वतःहि मरून मोक्षाचे दरवाजे मोकळे करून देत असतें, असें मानण्यास हरकत नाहीं. एवंच या ज्ञानाचा मोक्षाशीं जो काहीं संबंध आहे तो हा अशा प्रकारचा होय ॥ २४ ॥

म्हणोनि परादिका वाचा । तो शृंगारू चौ अंगांचा ।
एवं अविद्या जीवाचा । जीवत्व त्यागीं ॥ २५ ॥

अ० टी०—(म्हणोनि परादिका वाचा) वास्तव जोंपर्यंत हें आत्माकारा वृत्तिरूप ज्ञान जिवंत असतें, जोंपर्यंत तें शांत होत नाहीं, तोंपर्यंत तत्कारणभूत ज्या परा, पश्यन्ति, मध्यमा व वैखरी या चार वाचा, त्याहि अज्ञानरूपानें नाहीं तर ज्ञानरूपानें पण जिवंतच असतात, म्हणजे त्यांचा उद्धार झालेला नसतो, व अतएव जीवाच्या माथ्यावर त्यांचें जें ऋण झालेलें असतें तेंहि जसेंचें तसें, निदान अंशतः तरी, कायमच असतें, त्याची फेड झालेली नसते, ही गोष्ट उघड होय. आणि (तो शृंगारू चौ अंगांचा) या परादि चार वाचाच अनुक्रमें महाकारण, कारण, सूक्ष्म व स्थूल या चार देहांचा शृंगार होय. म्हणजे या चार वाचांची विद्यमानता हेंच त्या चार देहांच्या जिवंतपणाचें चिन्ह व अतएव त्यांची शोभा आहे. तस्मात् या परादि वाचा जिवंत असल्यावर जिवाचे महाकारणादि चारहि देह हे देखील जिवंत असणारच. (एवं अविद्या जीवाचा जीवत्व त्यागीं) मिळून अविद्येसकट जीवाच्या जीवपणाचा जरी निरास झाला, त्याच्या ठिकाणची जीवोऽहम् ही भावना जरी साफ—अर्थात् शिवोऽहम् या भावनेसकट—नष्ट झाली तरी, जोंपर्यंत आत्मविषयक ज्ञान विद्यमान असतें तोंपर्यंत जीवाच्या जीव-

पणास कारणीभूत झालेली अविद्या ही आपल्या अविचाररूपानें नाहीं तर विद्या रूपानें पण जिवंत असते, व ती एकटी नसते तर, आपल्या संततिभूत जीवाचे चारहि देह व त्या देहांना शोभा देणाऱ्या चारहि वाचा यांच्यासकट जिवंत असते. तिच्या त्या वैभवापैकीं अजीवात नष्ट असें काहीं एक झालेलें नसतें, असें समजलें पाहिजे ॥ २५ ॥

नाहीं म्हणावयास त्या सर्वांचें रूपान्तर अवश्यमेव झालेलें असतें, व तें असें कीं—

आंगाचेनि इंधने उदासु । उठोनि ज्ञानाग्नि प्रवेशु ।
करी तेथे भस्मलेशु । बोधाचा उरे ॥ २६ ॥

अ० टी० (आंगाचेनि इंधने उदासु ज्ञानाग्नि) काष्ठांत लौकिकाग्नि जसा सामान्य रूपानें विद्यमान असतो तसा स्थूल, सूक्ष्म, कारण व महाकारण या देहचतुष्टयरूपी इंधनांत ह्मणजे काष्ठांत उदासीनपणानें ह्मणजे सामान्य रूपानें, विद्यमान असणारा जो ज्ञानाग्नि तो, या देहरूपी इंधनांत (उठोनि प्रवेशु करी) आपल्या कर्म-उपासना-ज्ञानसंज्ञित विशेषरूपानें प्रवेश करून जेव्हां त्या चारहि देहांना त्यांच्या कार्य-कारण-भावांसकट क्रमशः जाळून टाकतो, तेव्हां (तेथे भस्मलेशु बोधाचा उरे) त्या एकंदर कार्यकारण-परंपरेच्या जागीं त्यांच्या भस्माच्या रूपानें वर सांगितलेल्या आत्मज्ञानाचा लेश, अथवा त्यांच्या भस्मलेशाच्या रूपानें वर सांगितलेलें आत्मज्ञान, ह्मणजे सोऽहम् अशा प्रकारचा स्वविषयक बोध, हा शिल्लक राहात असतो, व तेंच त्या एकंदर कार्यकारणपरंपरेचें रूपान्तर किंवा अविद्यादि वर सांगितलेल्या सर्व पदार्थांचा मिळून अवशिष्ट राहाणारा भाग होय ॥२६॥

स्पष्टीकरण.

वर ज्ञानाग्निनें देहचतुष्टय जाळण्याच्या क्रमाचा उल्लेख केला आहे तो क्रम असा—(१) अग्निहोत्रादि श्रौत-स्मार्त-कर्मानुष्ठानरूपी अग्नीनें स्थूल-देह दग्ध होऊन स्वर्गादि भोगवासनांच्या रूपानें शिल्लक राहणारा व दैवी-संपत्तीचा उपभोग घेण्यासाठीं स्वर्गादि ऊर्ध्व लोकांत जाणारा जो सूक्ष्म-देह, तो स्थूल-देहाचा भस्मलेश; (२) दृष्टानुश्रविक विषयवैतृष्ण्य रूपी वैराग्याच्या योगानें भोगवासनाशून्य झालेला सूक्ष्म-देह हा योगादि

तपानुष्ठान (उपासना) रूपी अग्नीनें दग्ध होऊन केवळ अपवर्गाच्या इच्छेच्या रूपानें शिल्लक राहाणारा जो कारण-देह तो सूक्ष्म-देहाचा भस्मलेश; (३) ज्ञानानुष्ठानरूपी अग्नीनें अविद्यारूपी कारण-देह दग्ध होऊन शिवोऽहम् या भावनेच्या रूपानें शिल्लक राहाणारा जो विद्यारूपी महाकारण-देह तो कारण-देहाचा भस्मलेश; आणि (४) ज्ञानाच्या परिपाकरूपी अग्नीनें महाकारण-देह दग्ध होऊन शेष राहाणारें जें केवळ स्वस्वरूपाकार ज्ञान किंवा सोऽहम् अशा प्रकारचा बोध, हा महाकारण-देहाचा भस्मलेश किंवा महाकारणादि चारहि देहांचा व त्यांच्या शृंगारभूत परादि चारहि वाचांचा मिळून एकंदर कार्यकारणपरंपरेचा भस्मलेश होय ॥ २६ ॥

आतां या चारहि देहांची व चारहि वाचांची राखरांगोळी करून त्या सर्वांच्या संमिश्ररूपानें शेष राहाणाऱ्या आत्मविषयक बोधाचें स्वरूप कसें असतें ? म्हणाल तर—

जळीं जळा वेगळु । कापुर न दिसे अवडळु ।
परी होवोन परिमळु । उरे जेवीं ॥ २७ ॥

अ० टी०—(जळीं जळा वेगळु कापुर न दिसे अवडळु) जळांत मिसळलेला कापुर हा आपल्या अवडळु म्हणजे खड्याच्या रूपानें जळाहून भिन्न प्रतीत होत नाहीं; (परी होवोन परिमळु उरे जेवीं) परंतु तो कांहीं सर्वांशीं जलरूप झालेला नसतो. तर परिमळाच्या रूपास प्राप्त होऊन तो जसा शेष राहात असतो व पाण्यांतच, पण पाण्याहून भिन्न, अशा परिमळपणानें आपल्या अस्तित्वाचा किंवा अवशिष्टपणाचा परिचय देत असतो, तसा हा आत्मबोध वाह्यतः जरी सर्वांशीं आत्म्याच्या स्वरूपांत मिसळलेला असतो व त्यामुळें आत्म्याहून भिन्न अशा रूपानें जरी त्याचा प्रत्यय येत नाहीं तरी पण त्यांतल्या त्यांत तो आपल्या एकदेशीपणानें म्हणजे परिच्छिन्नरूपानें आत्माहून पृथक् राहात असतो व तेवढ्या अंशापुरता पृथक् प्रतीत होत असतो ॥ २७ ॥

अथवा—

अंगीं लाविलिया विभूति । ते परिमाणुहि झडती ।
परी पांडुरत्वें कान्ति । राहे जैसी ॥ २८ ॥

अ० टी०-(अंगीं लाविलिया विभूति ते परिमाणुहि झडती) आपल्या

भरतखंडांत अद्यापहि आंगाला भस्म लावणारी काहीं मंडळी आहेतच. त्यांचें तें भस्म लावणें शास्त्रीय पद्धतीचें असो वा व्यवहार पद्धतीचें असो, पण त्यांनीं आंगाला भस्म लाविल्यानंतर काहीं कालानें जेव्हां त्यांच्या आंगावरील भस्माचे सर्व परमाणु झडून जातात तेव्हां, तेथे भस्माचा भस्मपणा शिल्लक राहात नसल्यामुळें आंगाच्या त्या भस्म लागलेल्या भागावर हात फिरविला तरी हाताला काहीं भस्म लागत नाहीं. (परी पांडुरलें कान्ति राहे जैशी) परंतु हात जरी भस्मानें पांढरा न झाला तरी त्या भागाच्या त्वचेवर तदितर भागाच्या त्वचेच्या रंगाहून भिन्न अशी पांडुरतेचि झांक मारितच असते; व त्यामुळें तेवढा भाग जसा तदितर भागाहून भिन्न रंगाचा दिसत असतो, त्याप्रमाणें आत्मस्वरूपावर अविद्येनें आपल्या ह्यातींत उभारलेली व वाचा-चतुष्टयानें शृंगारलेली देहचतुष्टयाची इमारत अविद्येसकट जळून गेल्यानंतर तिच्या राखेचे शब्द व शब्दार्थरूपी स्थूल परमाणु व शब्दाभिप्रायरूपी सूक्ष्म परमाणु जरी झडून गेले तरी शेष राहाणाऱ्या या शुद्ध सत्वात्मक आत्मबोधरूपी पांडुरतेचा डाग आत्म्याच्या अपरिच्छिन्न रूपावर आपल्या परिच्छिन्नपणानें पृथक् दिसत असतो ॥२८॥

ना वोहळा अंगीं जैसें । पाणी पाणीपणे नसे ।
तऱ्ही वोल्हासाचेनि मिसें । आथीचि तें ॥ २९ ॥

अ० टी०-(ना) अथवा (वोहळा अंगीं पाणी जैसें पाणीपणे नसे) भूपृष्ठावर पर्जन्यवृष्टि झाली असतां सर्वत्र पसरणाऱ्या पाण्याला एकत्र करून नदी-नाल्यांत नेऊन सोडणारे जे खोलगट भूभाग किंवा जलमार्ग असतात, त्यांना 'वोहळ' किंवा 'ओहळ' म्हणतात. या ओहळांत एकत्र होणारें भोंवतालच्या भूभागावरील पाणी नदी-नाल्यांत जाऊन पडल्यानंतर ओहळांत जो ओलावा शिल्लक राहातो त्याला पाणी म्हणतां येत नाहीं. कारण त्याच्या योगानें आंग किंवा वस्त्र भिजत नाहीं, व ओलावा हा ओहळांतल्या जमीनीचा स्वभावभूत धर्म नसल्यामुळें तें पाणी नाहीं, असेंहि पण म्हणतां येत नाहीं. परंतु त्याला पाणी म्हणतां जरी न आलें (तऱ्ही वोल्हासाचेनि मिसें आथीचि तें) तरी ओलाव्याच्या रूपानें तें जसें असतें पाणीच. त्याप्रमाणें, हा आत्मबोध अविद्येचें कार्य आहे असें म्हणतां येत नाहीं, कारण अविद्या ही आपल्या कार्य-कारण-परंपरे-सकट तत्पूर्वीच भस्मसात् झालेली असते. पण त्याच्या

भांगीं आत्म्याच्या स्वरूपभूत ज्ञानासारखा व्यापकपणा नसल्यामुळें तें आत्म्याचें स्वरूपभूत ज्ञान आहे, असेंहि मानतां येत नाहीं. तर त्याच्या परिच्छिन्नतेमुळें त्याला मानावें लागतें अनात्मच. मग तें तसें दिसो वा न दिसो ती गोष्ट वेगळी ॥ २९ ॥

ना तरी माध्यान्ह काळी । छाया न दिसे वेगळी ।
परी असे पांयातळी । रिगोनिया ॥ ३० ॥
तैसे ग्रासूनि दुसरें । स्वरूपीं स्वरूपाकारें ।
आपुलेपणे उरे । बोधु जो का ॥ ३१ ॥

अ० टी०-(ना तरी) अथवा तो तसा दिसायलाच कशाला हवा ? (माध्यान्ह काळी छाया न दिसे वेगळी) मध्यान्ह काळीं सूर्य माथ्यावर आला असतां आपली सावली तरी आपल्याहून पृथक् कोठे दिसते ? अर्थात् दिसत नाहीं. (परि असे पायातळी रिगोनिया) परंतु ती न दिसली तरी आपल्या पायाखालीं दडलेली असतेंच; व म्हणून आपल्याहून भिन्न असें तिचें अस्तित्व असून नसल्यासारखें, किंवा नसून असल्यासारखें, मानावेंच लागतें. (तैसे ग्रासूनि दुसरें) त्याप्रमाणें दुसऱ्याचा ग्रास करून, म्हणजे ज्ञाता व ज्ञेय या दोन पदार्थांपैकीं पहिला जो ज्ञाता त्यानें, दुसऱ्या ज्ञेयाला आपल्या स्वरूपांत मिसळून घेऊन त्याच्या सकट ज्ञात्यानें (स्वरूपाकारें) स्वस्वरूपाकार होणें—म्हणजे, त्यानें आपलें स्वरूपभूत जें ज्ञान तदाकारता धारण करणें—आणि (स्वरूपीं आपलेंपणे उरे) आपल्या ठिकाणीं आपलेपणानें, म्हणजे स्वविषयक प्रत्ययरूपानें उरणें, म्हणजे असणें, हें (बोध जो का) या आत्मविषयक बोधाचें स्वरूप होय.

पर्यायानें सांगावयाचें म्हणजे अविद्या व तत्कार्यभूत चार देह व चार वाचा या सर्वांचा नाश होण्याच्या संधीस, तो घडवून आणणाऱ्या आत्माकारा बुद्धिवृत्तीच्या संकोचपूर्वक आत्म्याच्या स्वरूपभूत ज्ञानाचा सर्वत्र आविर्भाव होत असतो; व तो होऊं लागला असतां त्या संकोच पावणाऱ्या बुद्धिवृत्तीला ज्ञानाखेरीज अन्यत्र कोठेंहि थारा मिळेनासा होऊन, मध्यान्हकाळीं सावली जशी आपल्या पायाखालीं दडते तशी ही बुद्धिवृत्ति ज्ञानाखालीं दडत असते, म्हणजे आत्म्याच्या स्वरूपांत बुडी देऊन बसत असते. ही आत्म्याच्या स्वरूपभूत

ज्ञानांत बुडी देऊन बसणारी आत्माकारा बुद्धिवृत्ति म्हणजेच आत्मबोध होय. आणि नदीच्या पाण्यानें तांब्या भरून तो नदींतच बुडवून ठेविला असतां, त्यांतील पाण्यांत व नदीच्या प्रवाहांतील पाण्यांत पाण्याच्या दृष्टीनें जरी कांहीं भेद नसतो, तरी नदीचें पाणी अमर्याद असतें व तांब्यांतल्या पाण्याला तांब्याची मर्यादा असते, त्याप्रमाणें, या आत्मबोधांतील ज्ञानांश हा जरी सर्वांशीं आत्म्याच्या स्वरूपभूत ज्ञानासारखाच असतो, त्या दोहोंत कांहीं भेद नसतो, तरी पण आत्म्याचें स्वरूपभूत ज्ञान हें अमर्याद असतें व आत्मबोधाला बुद्धिवृत्तीची मर्यादा असते. म्हणून तेवढ्या अंशापुरता हा आत्मबोध आत्म्याच्या स्वरूपाहून भिन्न मानावा लागतो, व मानला जात असतो.

त्याखेरीज या दोन ज्ञानांत मुख्य व विशेष महत्त्वाचा असा भेद हा आहे कीं, आत्म्याचें स्वरूपभूत ज्ञान हें कोणत्याहि कारणाचें कार्य नाहीं, व कोणत्याहि क्रियेचें फल नाहीं. तर तें स्वतःसिद्ध, स्वयंभू, असें ज्ञान असून तें नित्य आहे, सर्व-कर्म-धर्म-संबंध-रहित व अतएव शुद्ध आहे, व अनन्त आहे; आणि आत्मबोध हें गुणत्रयाचें कार्य व तत्त्वमस्यादि महावाक्यांच्या विवरणाचें फल असून शिवाय तें उत्पत्ति-विनाशशील अतएव अनित्य, गुणलिप्त अतएव मलीन व सान्त आहे. म्हणूनहि हीं दोन ज्ञानें परस्परविभिन्नच मानावीं लागतात व मानलीं जात असतात.

असो तर एकंदरींत आत्मबोध हा याप्रमाणें आत्मस्वरूपाच्या ठिकाणीं तदाकारतेनें स्थित असणारा व आपलेपणानें पृथक् प्रतीत होणारा असा बोध होय. ॥ ३०।३१ ॥

आणि जीवानें या अशा प्रकारच्या बोधरूपास प्राप्त होऊन आत्म्याहून भिन्नपणानें शेष राहाणें म्हणजे वस्तुगत्या त्याच्या माथ्यावरील परादि वाचांच्या ऋणानेंच शेष राहाणें होय. कारण जीव हा या आत्मविषयक बोधाच्या रूपानें, जोंपर्यंत आपल्या परिच्छिन्नपणाला पोटाशीं धरून बसलेला असतो तोंपर्यंत त्याच्या परादि वाचांचा सर्वांशीं उद्धार कांहीं होत नाहीं, व तो होत नाहीं तोंपर्यंत जीवाच्या माथीं असलेलें त्यांचें ऋणहि पण पुरतें फिटत नाहीं हें सांगावयास नकोच. परंतु—

तें रुणशेष वाचा इया । न फेडवेचि मरोनिया ।
तें पायां पडोन मियां । सोडविलें ॥ ३२ ॥

अ० टी०—(तें रुण शेष वाचा इया) या अशा प्रकारच्या परादि

वाचांच्या ऋणाची फेड जीवानें करावयाची कशी? कारण वाचाऋण-विमोचनाच्या एकंदर साधनपरंपरेचीं मर्यादा तत्त्वमस्यादि महावाक्यांच्या विवरणांतच संपते. अर्थात् तें सर्व साधनांच्या शेवटचें साधन होय. तेव्हां त्याच्याहि फलरूपानें प्रादुर्भूत होणारा जो हा ऋणशेषरूपी आत्मबोध त्याच्या निवारणासाठीं आणखी एखादें साधन जीवानें आणावयाचें कोठून! व त्याच्या निवृत्तिपूर्वक त्यानें वाचांच्या ऋणांतून मुक्त व्हावयाचें कसें! आणि (न फेडवेचि मरोनियां) मेलों कि सुटलों असें म्हणून स्वस्थ बसावें तर तेंहि घडत नाहीं. कारण ऋण, हत्या व वैर हीं मरून काहीं सुटत नाहींत. तर त्यांतून आपली सोडवणूक करून घेण्यापूर्वी जर मरण आलें तर त्यांचीं भरपाई करण्यासाठीं जीवाला पुनः जन्म घ्यावा लागत असतो, असें शास्त्रकारांचें म्हणणें आहे. तस्मात् या वाचाऋणाची फेड करण्याचा तोहि काहीं उपाय नव्हे. तर उलट तो अपाय मात्र होय. एवंच जिवंतपणांत फेडतां येत नाहीं व मरून फिटत नाहीं, अशा प्रकारचें हें ऋण असल्यामुळें जीवाला त्याची फेड आपल्या कर्तबगारीनें करतां येणें काहीं शक्य नाहीं. तर त्याकरितां त्यानें परमात्म्यालाच अनन्यशरण झालें पाहिजे. त्यानें आपला व आपल्या या वाचाऋणाचा सर्व भार परमात्म्यावर टाकून दिला पाहिजे. त्याखेरीज गत्यंतर नाहीं. जीवात्मानें परमात्म्याहून कोणत्याहि प्रकारें भिन्न राहून काहीं हें वाचाऋणविमोचनाचें कार्य साधत नाहीं व साधूं शकत नाहीं. म्हणून श्रीज्ञानेश्वर म्हणतात कीं, (तें पायां पडोन मियां सोडविलें) मीं गत प्रकरणाच्या शेवटीं सांगितल्याप्रमाणें श्रीसद्गुरु-परमात्म्याला, त्यांच्या सामरस्यरूप वंदन करून या परादि वाचांच्या ऋणांतून आपल्यास सोडवून घेतलें आहे, त्यांच्या ऋणांतून मीं मुक्त झालों आहें. ॥ ३२ ॥

उपसंहार.

असो तर सारांश, वाचाऋणविमोचनाचें स्वरूप हें अशा प्रकारचें आहे; व त्यावरून वाचाऋणविमोचन म्हणजे वस्तुगत्या परादि चारहि वाचांचा उद्धार होय. परंतु हा त्यांचा उद्धार, अज्ञानाच्या निवृत्तिपूर्वक परादिकांच्या मूलकारणभूत अविद्येचें विद्येंत व परादिकांचें तत्त्वज्ञानांत रूपांतर केल्यानें होत नाहीं. तर अज्ञान व ज्ञान या दोन्हींच्या निवृत्तिपूर्वक

जीवानें ज्ञप्तिमात्र अशा आपल्या निजरूपांत स्थित होऊन तद्द्वारा आपल्याशीं जडलेला अविद्येचा व तत्कार्यभूत महाकारणादि चारहि देहांचा व परादि चारहि वाचांचा नस्ताच संबंध अजीबाद तोडून टाकावा, त्या सर्वांचा सर्वांशीं निरास करावा, तेव्हां परादिकांचा उद्धार होत असतो. आणि अशा प्रकारच्या या त्यांच्या उद्धाराचा किंवा वाचाऋणविमोचनाचा सर्वसाधारण असा क्रम पाहिला तर तो असा आहे कीं,—

(१) ऐहिक विषयांच्या वैरस्यज्ञानपूर्वक चित्तांत प्रादुर्भूत होणारी दिव्य-संपत्तीच्या भोगाची वासना हें स्थूल-शरीरस्थ **वैखरी** नामक वाचेच्या द्वारा प्राप्त होणाऱ्या धर्मज्ञानाचें, म्हणजे कर्मकांडविषय कज्ञानाचें, फल असल्यामुळें तें वैखरीचें ऋण असून त्याची फेड दृष्ट व आनुश्रविक मिळून आब्रह्मस्तंबपरियंतच्या एकंदर विषयसंबंधीं वैरस्यज्ञानरूपी जें अपर वैराग्य त्याच्या योगानें किंवा विवेक, वैराग्य, शमादि षट्क व मुमुक्षुता, या साधनचतुष्टय-संपन्नतेच्या योगानें होते;

(२) वैषयिक सुख-दुःख व तद्धेतुभूत विषय यांच्या शून्यतेचा म्हणजे अविद्यारूपतेचा निश्चय हें सूक्ष्म-शरीरस्थ **मध्यमा** नामक वाणीच्या द्वारा घडणाऱ्या श्रवणाचें फल असल्यामुळें तें मध्यमेचें ऋण असून त्याची फेड शिवोऽहम् या ज्ञानानें होते;

(३) शिवोऽहम् या ज्ञानाचा प्रत्यय हें कारण-शरीरस्थ **पश्यंति** नामक वाणीच्या द्वारा घडणाऱ्या मननाचें फल असल्यामुळें तें पश्यंतीचें ऋण असून त्याची फेड स्वस्वरूपविषयक सोऽहम या ज्ञानानें होते; आणि

(४) सोऽहम् हें ज्ञान महाकारण-शरीरस्थ **परानामक** वाणीच्या द्वारा घडणाऱ्या निदिध्यासनाचें व तसेंच तत्वमस्यादि महावाक्यांच्या विवरणाचें फल असल्यामुळें तें परेचें ऋण असून त्याची फेड परवैराग्याच्या प्रादुर्भाव-पूर्वक घडणारें जें जीवात्मा व परमात्मा यांचें ऐक्य किंवा तादात्म्य त्यानें होत असते.

त्क ज्ञान व अज्ञान या एकंदर कार्यकारणपरंपरेच्या निवृत्तीखेरीज मात्र त्याची फेड कोणालाहि करतां येत नाहीं--

म्हणोनि परा पश्यन्ति । मध्यमा हन भारती ।
त्या निस्तरलिया लागती । ज्ञानी अज्ञानीचि ॥ ३३ ॥

अ० टी०-(म्हणोनि) यास्तव श्रीज्ञानेश्वर म्हणतात कीं हें परादि वाचांचें ऋण कोणालाहि फेडावयाचें असो त्यानें (परा, पश्यन्ति, मध्यमा-हन भारती) परा, पश्यन्ति, मध्यमा आणि भारती म्हणजे वैखरी या चार वाचांची, तज्जनित (ज्ञानी अज्ञानीचि) ज्ञान म्हणजे तत्त्वज्ञान व अज्ञान म्हणजे विषयज्ञान यांच्यासकट (या निस्तरलिया लागती) समूल निवृत्ति ही केलीच पाहिजे. त्याखेरीज गत्यंतर नाहीं.

अथवा, श्रीज्ञानेश्वर म्हणतात कीं, हें परादि वाचांचें ऋण कोणालाहि फेडावयाचें असो व तो (ज्ञानी अज्ञानीचि) ज्ञानी म्हणजे विशेष अधि-कारी असो वा अज्ञानी म्हणजे सामान्य अधिकारी असो, त्यानें (परा पश्यन्ति मध्यमा हन भारती या निस्तरलिया लागती) परा, पश्यंति, मध्यमा व वैखरी, या चारहि वाचांची समूल निवृत्ति ही केलीच पाहिजे. त्याखेरीज कोणालाहि या वाचांच्या ऋणांतून मुक्त होतां येत नाहीं. ॥ ३३ ॥



प्रकरण चवथें.

ज्ञान-अभेद-कथन.

नौमीत्यैक्यादभेदो विवयुनराहितो ज्ञानबोधो यदास्ते ।
जाग्रद्बोधो न निद्रा न च सदसदिदं ज्ञेयमज्ञेयमेतत् ॥
को भावो बोधनीयोऽस्ति च कथमधुना बोधयेच्छब्दवृंदैः ।
ज्ञानेशस्यात्र तुभ्यं कथितरनुमया पंढरीनाथ भावः ॥ ४ ॥

गत प्रकरणीं वाचाऋणविमोचनाचें विवेचन करीत असतां अज्ञान व ज्ञान हे दोन्हीं वस्तुगत्या अज्ञानाचे भेद असून त्या दोन्हींची निवृत्ति झाली असतां शेष राहाणारें जें ज्ञानमात्र तें आत्म्याचें स्वरूप आहे, असें सांगून ज्ञानाची विजातीयभेदशून्यता दाखविली. परंतु त्यावर ज्ञान हा अज्ञानाचा भेद कसा मानतां येईल ? कारण तसें मानणें हें उजेडाला अंधाराचा भेद मानण्यासारखें विलक्षण होय. तस्मात् आत्मज्ञान हें जरी परिच्छिन्न असलें तरी त्याला अज्ञानाच्या वर्गांत गोंवण्यापेक्षां आत्म्याचें स्वरूपभूत जें व्यापक ज्ञान त्याचाच एक भेद कां मानूं नये ? अशी शंका उपस्थित होण्याचा संभव आहे. यास्तव या शंकेच्या निरसनपूर्वक ज्ञानाची सजातीयभेदशून्यता सिद्ध करण्यासाठीं श्रीज्ञानेश्वरांनीं या चवथ्या प्रकरणाचा आरंभ केला असून त्यांत प्रथम ते शंकेची मांडणी करतातः—

१ शंका.

आतां अज्ञानाचेनि मारें । ज्ञान अभेदें वावरे ।
नीद साधूनि जागरें । नांदिजे जेवी ॥ १ ॥

अमृतवाहिनी टीका— (आतां) येथवर जें ज्ञानाज्ञानाचें विवेचन केलें त्यावर अशी एक शंका येते कीं, (नीद साधूनि जागरें नांदिजे जेवी) निद्रेच्या निवृत्तिपूर्वक प्रत्ययास येणारी जी जागृति ती स्वरूपतः निद्रेचें स्मरण व जागृतीचा प्रत्यय या दोहोंच्या मिश्रणरूप अथवा तुल्या

जागृतीच्यां प्रत्ययरूप, व अतएव स्वविषयक प्रत्ययशून्य अशा जागृतीहून भिन्न, अशी जरी असली तरी ती जेशी जागृतीच मानली जात असते, तिला कोणी निद्रा म्हणत नाहीं–अर्थात् जाग्रदावस्थेंत स्वविषयक प्रत्यय असो वा नसो, त्या दोन्हीं अवस्था जशा जागृति या नांवानेंच व्यवहृत होत असतात–त्याप्रमाणें (अज्ञानाचेनि मारें ज्ञान अभेदें वावरे) अज्ञानाच्या निवृत्तिपूर्वक प्रादुर्भूत होणारें आत्मविषयक ज्ञान हें जरी आत्म्याच्या प्रत्ययरूप आहे व अतएव परिच्छिन्नहि पण आहेच, तरीहि आत्म्याचें स्वरूपभूत व्यापक ज्ञान हें जसें ज्ञान म्हणवतें तसेंच तें आत्म्याच्या प्रत्ययरूप परिच्छिन्न ज्ञान देखील ज्ञान याच नांवानें व्यवहृत होत असतें. कोणी त्याला अज्ञान म्हणत नाहीं व त्याला अज्ञान म्हणण्याचें काहीं प्रयोजनहि पण दिसत नाहीं ॥ १ ॥

का दर्पणाचा निगाला । ऐक्य वोधु पाहिला ।
मुख भोगी आपुला । आपणचि ॥ २ ॥

अ० टी०—(का दर्पणाचा निगाला) किंबहुना, आपण आरसा पाहूं लागलों असतां, त्यांत जरी आपल्या मुखाहून भिन्न असा दुसराहि आपला एक मुखवटा दृग्गोचर होत असतो, तरी पण आपलें मुख हें त्या दोनपणाच्या देखाव्यापासून हा मीं निराळा व तो मी निराळा असा आपल्या दोनपणाचा बोध काहीं घेत नाहीं. तर (मुख आपुला पहिला ऐक्य बोधु आपणचि भोगी) आरसा पाहाण्यापूर्वी जसा मुखाच्या ठिकाणीं आपल्या एकपणाचा बोध विद्यमान असतो, तसाच आपल्या एकपणाचा बोध तें आरशांत दिसणाऱ्या आपल्या प्रतिबिंबापासूनहि घेत असतें. अर्थात् जो तो मीं तोच हा मीं असें आपलें मुख आपल्या त्या प्रतिबिंबांत देखील आपलेपणालाच पाहात असतें, तेथेंहि तें आपलेपणाचाच अनुभव घेत असतें. कारण आरशांत प्रतिबिंबाच्या गालावर दिसणारा काळा डाग पुसण्यासाठीं आपले हात कधीं आरशाकडे धांव घेत नाहींत, तर नेमके आपल्या गालाकडे वळत असतात, हें सांगावयास नकोच. आणि त्याचप्रमाणें आपल्या आत्मविषयक ज्ञानांत आत्मा हा आपल्या स्वरूपाचा अनुभव बुद्धिवृत्तिद्वारा जरी घेत असला तरी बुद्धिवृत्ति निराळी व मीं निराळा असा तो पृथक्पणाचा अनुभव घेत नसतो, तर सोऽहम् म्हणजे तोच

मीं अशा प्रकारचा तो अपृथक्पणाचा, अभिन्नतेचा, अर्थात् आपलेपणाचा अनुभव घेत असतो. तस्मात् आत्म्याचें स्वरूपभूत ज्ञान हें जसें ज्ञान तसेंच तद्विषयक बुद्धिवृत्तिद्वारा प्राप्त होणारें ज्ञान हेंहि पण ज्ञानच होय ॥ २ ॥

त्याखेरीज दुसरी गोष्ट अशी कीं,—

ज्ञान जिया तिया परी। जगीं आत्म्यैक्य करी।

अ० टी०—(ज्ञान जिया तिया परी) हें आत्म्याचें स्वविषयक ज्ञानच कोणत्या ना कोणत्या तरी रीतीनें (जगीं आत्मैक्य करी) आपल्यासकट एकंदर चराचर विश्वाचें आत्म्याशीं ऐक्य घडवून आणीत असतें, असा तज्ज्ञांचा अनुभव आहे. कारण " तुका ह्मणे जें जें भेटे। तें तें वाटे मीं ऐसा " याप्रमाणे हें आत्मविषयक ज्ञान व्यक्तिमात्रांच्या ठिकाणीं मींच आपल्या व्यापक रूपानें सर्वत्र विद्यमान आहें अशा प्रकारची " सर्वं खल्विदं ब्रह्म" ही भावना उत्पन्न करीत असतें, असा तुकोबा आपला अनुभव सांगत आहेत. तसेंच " जेथवां साक्षी ऐसा कळला। तेथवांचि मुक्तिपदा तो गेला " या मुकुंदराजांच्या सांगण्यावरूनहि साक्षिविषयक ह्मणजे आत्मविषयक ज्ञान हें सर्वात्मैक्यज्ञानाच्या उत्पत्तीचें हेतु होत असतें असें दिसतें.

तेव्हां अशा प्रकारच्या या अखिल जगांत ज्ञान म्हणून मान-मान्यता पावलेल्या, आत्म्याच्या ऐक्याला व अतएव यथार्थ स्वरूपाला अभिन्नपणानें विषय करणाऱ्या व आपल्यासकट अखिल जगाचें आत्म्याशीं ऐक्य घडवून आणणाऱ्या, आत्मविषयक ज्ञानाला अज्ञानाच्या दावणींत कसें गोवितां येईल ? कारण अज्ञान म्हणजे जड. तेव्हां तें चेतनरूप जो आत्मा त्याच्या स्वरूपाला कसें विषय करूं शकतें ? व त्याला आपल्यासकट जग हें ब्रह्मरूप आहे ही गोष्ट कशी कळूं शकतें ? अर्थात् शक्यच नाहीं. तर तें चेतनद्वारा मात्र घडणारें असें कार्य होय. यद्यपि, मीं आत्मा आहें व चराचर विश्वहि मींच आहें हें शुद्ध चेतनाला कळतें, असें मानतां येत नाहीं. कारण तसें जर मानलें तर चेतन हें विकारी व परिणामशील ठरेल. तथापि चेतनरूपी आत्म्याचें स्वरूपभूत व्यापक ज्ञान हा एक व त्याच्या यथार्थ स्वरूपाला विषय करणारें परिछिन्न ज्ञान हा दुसरा, असे ज्ञानाचे दोन भेद मानून आत्म्याच्या स्वरूपभूत व्यापक ज्ञानाच्या पोटीं त्याला विषय करणारें

परिच्छिन्न ज्ञान हें नेहमींच अभिन्नपणानें विद्यमान असतें, असें मानलें असतां आत्म्यानें परिणामशील ठरण्याचें अर्थातच कांहीं कारण राहात नाहीं. आणि हें नुस्तें विचाराच्या सोयीकरितां मानावयाचें असें नव्हे, तर वर जे तज्ज्ञांचे अनुभव सांगितले त्यांवरून वस्तुस्थितीच मुळीं तशा प्रकारची आहे असें उघड दिसतें. तेव्हां मुद्दाम तिचा विपर्यास करून आत्मविषयक बोधाला अज्ञानाच्या भेदरूप कां मानावयाचें ? त्याला ज्ञानाच्याच भेदरूप कां मानूं नये ? तसें करण्यास हरकत कोणती ? अशा प्रकारची ही शंका होय.

२ समाधान.

परंतु श्रीज्ञानेश्वर म्हणतात कीं,—

तैं सुरिया खोंचे सुरी । तैसें जालें ॥ ३ ॥

अ० टी०—हें आत्मविषयक ज्ञान व्यवहारांत कोणत्याहि नांवानें प्रसिद्धीस आलेलें असो, त्याविषयीं विचार करण्याची कांहीं आवश्यकता नाहीं. कारण व्यवहाराचें काय ? त्यांत हवें त्याला हवें तें नांव नेहमींच दिलें जात असतें. शेष राहिलें आरशांत आपण आपलें तोंड पाहाण्यासारखें आत्म्यानें बुद्धि-वृत्तिच्या द्वारा आपल्या स्वरूपाचा अपृथक्पणानें अनुभव घेणें, पण तो अनुभव अपृथक्पणाचा जरी असला तरी त्यापासून आत्म्याच्या स्वरूपभूत एकरस व अंशांशीभावशून्य अशा ज्ञानांत एक विषय व एक विषयी अशा प्रकारचा भेद हा उत्पन्न होतच असतो; आणि त्या ज्ञानांत या किंवा अन्य कोणत्याहि प्रकारच्या भेदाचा प्रत्यय येणें हेंच अज्ञान होय. शिवाय त्या व्यापक ज्ञानाच्या पोटीं या परिच्छिन्न ज्ञानाची वस्ती नेहमीं असते अशा प्रकारचा त्या दोन ज्ञानांच्या अंशांशीभावाचा किंवा व्याप्य-व्यापक-भावाचा अंगीकार करून नंतर तें परिच्छिन्न ज्ञान आपल्यासकट जगाचें त्या व्यापक ज्ञानाशीं ऐक्य घडवून आणीत असतें असें म्हणणें हें (तैं सुरिया खोंचे सुरी तैसें जालें) तर सुरी या नांवाचें शस्त्र आपल्या पुढच्या टोंकाला आपल्या पोटांत खुपसून घेतें, या म्हणण्यासारखें निवळ वेडगळ-पणाचें होय. अर्थात् सुरीनें आपलें टोंक आपल्या पोटांत खुपसून घेणें हें जसें असंभवनीय आहे तसेंच व्यापक ज्ञानाच्या पोटीं राहाणाऱ्या परिच्छिन्न ज्ञानानें त्या व्यापक ज्ञानाशीं आपलें ऐक्य घडवून आणणें हेंहि असंभव-

नीयच आहे. म्हणून आत्मविषयक ज्ञान हा ज्ञानाचा भेद असून तें ज्ञान आत्म्याच्या स्वरूपभूत व्यापक ज्ञानाच्या ठिकाणीं नेहमीं विद्यमान असतें असें मानतां येत नाहीं. तर जसें अज्ञान तसेंच हें ज्ञान मिळून दोन्हीं अविद्येचे भेद आहेत असेंच मानावें लागतें ॥ ३ ॥

आतां या परिच्छिन्न ज्ञानाचें आत्म्याच्या स्वरूपभूत व्यापक ज्ञानाशीं ऐक्य घडणें हें जर सर्वथा असंभवनीय आहे, तर अज्ञानाच्या निवृत्तिपूर्वक हें ज्ञान प्रादुर्भूत झाल्यानंतर "आठव नाठव गेला भावाभाव । आ‍पण स्वयमेव पांडुरंग" अशा प्रकारचा जो सर्वात्मैक्य भावाचा अनुभव घडतो तो कसा घडतो? या प्रश्नाचें उत्तर असें आहे कीं—

> लावी आंतु ठावून कोपट । तो सार्थी आपणयासकट ।
> का वांधलिया चोरट । मोटे मार्जी ॥ ४ ॥
> आगी पोतासाचेनि मिसें । आपणपें जाळिले जैसे ।
> ज्ञानातें अज्ञान नासें । तैसें जाळें ॥ ५ ॥

अ० टी० (लावी आंतु ठावून कोपट) आपण स्वतः कोपटांत ह्मणजे झोंपडींत बसून नंतर त्या झोपडीला जो आग लावून देतो (तो सार्थी आपणयासकट) तो जसा झोंपडीला जाळून तिच्याबरोबर स्वतः आपल्यालाहि जाळून घेत असतो (का वांधलिया चोरट मोटे मार्जी) किंवा चोरीच्या मालाची मोट बांधून त्याच मोटींत आपण स्वतःहि लपून बसणारा किंवा त्या मोटींतच स्वतः आपल्यासहि बांधून घेणारा चोर हा जसा चोरीच्या मालाबरोबर आपण स्वतःहि घरधन्याच्या म्हणा या पोलिसाच्या म्हणा हातीं लागत असतो, अथवा (आगी पोतासाचेनि मिसें आपणपें जाळिले जैसे) कापुराला जाळण्यासाठीं म्हणून पेटलेला अग्नि हा जसा कापुराबरोबर आपण स्वतःहि जळून जात असतो (अज्ञान नासें ज्ञानातें तैसें जाळें) त्याप्रमाणें विषयज्ञानरूपी अज्ञानाच्या निवृत्त्यर्थ प्रादुर्भूत होणारें आत्मज्ञान हें त्या अज्ञानाच्या नाशाबरोबर स्वतः आपलाहि नाश करून घेत असतें; आणि "ज्ञानाज्ञानं परित्यज्य ज्ञानमेवावशिष्यते" या आचार्यवचनाप्रमाणें ज्ञान व अज्ञान या दोन्हींच्या नाशानंतर शेष राहणारें त्या दोन्हींचें अधिष्ठानभूत व आत्म्याचें स्वरूपभूत जें ज्ञान त्याच्या अनुभाव्य-अनुभावकरहित नुसत्या अनुभवमात्राला, सर्वात्मैक्याचा अनुभव म्हण-

तात. एवंच सर्वात्मैक्याचा जो अनुभव घडतो तो, आत्मविषयक परिच्छिन्न ज्ञानाचें आत्म्याच्या स्वरूपभूत व्यापक ज्ञानाशीं ऐक्य होऊन घडत नाहीं. तर विषयज्ञान व आत्मज्ञान यां दोन्हींचा नाश होऊन घडत असतो, असें समजलें पाहिजे ॥ ४।५ ॥

स्पष्टीकरण.

तात्पर्य असें आहे कीं अज्ञान व ज्ञान या दोन्हीं वस्तुगत्या प्रकृतीच्या कार्यरूप अशा अनुक्रमें क्रिया व प्रतिक्रिया मात्र होत; व त्या सृष्टिनियमाप्रमाणें सुंदोपसुंदनामक राक्षस बंधुसारख्या सृष्टींत बरोबर उत्पन्न होऊन तींतून बरोबरच नाहींशाहि व्हावयाच्या असतात. आणि त्यांत क्रियेच्या निवारणाकरितां प्रतिक्रिया उत्पन्न झालेली असते, यामुळें जगद्रूपानें अज्ञानाचा प्रादुर्भाव झाल्यावर जोंपर्यंत त्याचें कारण बलवान् असतें तोंपर्यंत तें (अज्ञान) जात्यायुर्भोगनामक व्यवहाराच्या रूपानें यथेच्छ वावरत असतें; व ज्ञान जरी त्याच्या बरोबरच प्रादुर्भूत झालेलें असतें तरी तें काष्ठांतील अग्नीसारखें सामान्य रूपानें विद्यमान असतें व सवडीनुसार गुप्तपणानें आपलें कार्य करीत असतें. आणि या गुप्तपणें चालू असलेल्या त्याच्या कार्याच्या पुरेशा संचयानें किंवा पूर्वसंचिताच्या साह्यानें पुढें ज्ञानाच्या आंगीं अज्ञानाला दडपून टाकण्याचें सामर्थ्य आलें असतां तें (ज्ञान) विवेक-वैराग्यादिकांच्या रूपानें प्रकट होऊन अज्ञानाच्या निवृत्तीस सुरुवात करतें व आपल्या सामर्थ्यानुसार मंद-मध्यम-तीव्र गतीनें अज्ञानाचा निरास करीत करीत शेवटीं त्याला म्हणजे अज्ञानाला सर्वांशीं नाहींसे करून त्याच्या नाशाबरोबर स्वतः ज्ञानहि नाहींसें होत असतें. एवंच अज्ञान व ज्ञान यांच्या उत्पत्ति-स्थिति-लयाचा प्रकार हा असा आहे. तीं दोन्हीं बरोबर उत्पन्न होतात, असतात तोंपर्यंत स्वशक्त्यनुसार व्यक्ताव्यक्त किंवा सामान्य-विशेष रूपानें बरोबर असतात व शेवटीं, अज्ञानाचा नाश करून व त्याबरोबर ज्ञानाचाहि नाश होऊन शेष राहाणारें जें त्या दोन्हींचें अधिष्ठानभूत भावाभावरहित ज्ञानमात्र, त्याच्या स्वभावसिद्ध स्वसंवेद्यपणाला सर्वात्मैक्यबोध हें नांव दिलें गेलें आहे ॥ ४।५ ॥

आतां विषयज्ञानरूपी अज्ञानाच्या अभावीं देखील आत्मज्ञानाची विद्यमानता दिसते; व त्यावरून साहजिक रीत्या असें वाटतें कीं—

मान असणाऱ्या अज्ञानाच्या निवृत्तिपूर्वक स्वतः आपला नाश करून घेण्याकरितां मात्र होय. दुसरा कांहीं त्याचा उद्देश नाहीं. अर्थात् (दीपाचे परी) दिव्यांतलें तेल जाळून टाकल्यानंतर दीपज्योति जशी अधिक प्रकाशमान होते व वातीच्या आंगीं सूक्ष्मरूपानें विद्यमान असणाऱ्या तेलाच्या निवृत्तिपूर्वक स्वतःचाहि नाश करून घेत असते, तोच प्रकार अज्ञानाच्या निवृत्तिपूर्वक ज्ञानानें आपला नाश करून घेण्याचा होय ॥ ७ ॥

एवंच विषयज्ञानरूपी अज्ञानाच्या अभावींहि जी आत्मज्ञानाची विद्यमानता दिसते व तें सारखें वाढत जात आहे असा जो त्याच्या वाढीचा प्रलय येतो, त्याचा प्रकार हा असा आहे. तस्मात्—

उठणे कीं पडणे । कुचभराचें कोण जाणे ।
फांकणे कीं सुकणे । जाउळाचें ॥ ८ ॥
तरंगाचें रूपा येणे । तयाचें नाव निमणे ।
का विजुचें उदेजणे । तोचि अस्तु ॥ ९ ॥
तैसें पिऊनि अज्ञान । तववरी वाढे ज्ञान ।
जंव आपुलें निधन । निःशेष साधे ॥ १० ॥

अ० टी०—(उठणे कीं पडणे कुचभराचें कोण जाणे) नूतनांगनांच्या स्तनांचा स्फुरणकाल व पतनकाल हे जसे निरनिराळे दोन काल मानतां येत नाहींत, अथवा ते ज्या काळीं स्फुरण पावतात त्याच्या उत्तरक्षणांतच त्यांच्या पतनास सुरुवात होत असल्यामुळें, किंबहुना ते पतन पावण्याकरितांच प्रस्फुरित होत असल्यामुळें, त्यांच्या त्या स्फुरणाला स्फुरण म्हणावयाचें कीं पतन म्हणावयाचें हें जसें कांहीं सांगतां येत नाहीं, तसें—

किंवा (फांकणें कीं सुकणे जाउळाचें) जातिनामक फुलाची कळी उमलते न उमलते तोंच ती कोमेजूंहि लागत असते, यामुळें तिच्या उमलण्याचा काल व कोमेजण्याचा काल यांत जसें कांहीं अंतर मानतां येत नाहीं, तसें—

किंवा (तरंगाचें रूपा येणें तयाचें नाव निमणे) वायूच्या धक्क्यानें जलावर तरंग उठलेला दिसतो मात्र, पण उत्तर क्षणांत पाहावें तों, तो जलांत परत समाविष्ट होऊन दिसेनासाहि होत असतो, व त्यामुळें, त्याच्या जन्मालाच जसें त्याचें मरणहि म्हणतां येतें, तसें—

(का विजुचें उदेजणे तोचि अस्तु) किंवा दोन मेघांनी एकमेकावर आदळणें व त्या आपल्या टक्करीच्या धक्क्यानेंच पुनः त्यांनी एकमेकापासून विलग होणें, अशा प्रकारच्या या लागोपाठ घडणाऱ्या दोन क्रिया विजेच्या उदयास्तास कारणीभूत होत असल्यामुळें, तिचे उदय व अस्त हे दोन्हीं जसे एखाद्या जुळ्या भावंडासारखे एकमेकाला चिकटून होत असतात,—

(तैसें पिऊनि अज्ञान) तसें अज्ञानाचा ग्रास केल्यानंतर (जव आपुलें निधन निःशेष साधे) जोंपर्यंत आपला निःशेष निरास होत नाहीं (तंववरी वाढे ज्ञान) तोंपर्यंत मात्र वाढणारें असें जें ज्ञान, त्याची ती वाढ व निधन हीं दोन्हीं एकच किंवा लागोपाठ घडणारीं अशीं दोन कार्यें आहेत, असें समजलें पाहिजे. कारण आपण घरांत दिवा लाविल्यानंतर घरांतील अंधार नाहींसा होण्यास जसा काहीं काल लागत नाहीं, तर जो क्षण दिवा लावण्याचा तोच क्षण, किंवा फार तर त्याच्या पुढचा दुसरा क्षण म्हणा, अंधार नाहींसा होण्याचा असतो, त्याप्रमाणें जो क्षण ज्ञानानें फांकण्याचा तोच क्षण अज्ञानानें नष्ट होण्याचा व जो क्षण अज्ञानाच्या नाशाचा तोच क्षण ज्ञानाच्याहि नाशाचा असल्यामुळें, या ज्ञानाचा उत्कर्ष व शना हीं दोन्हीं एक मानण्यास बिलकुल हरकत नाहीं ॥ ८–१० ॥

स्पष्टीकरण.

वर दिलेल्या दृष्टान्तांपैकीं पहिल्या 'कुचभरा'च्या दृष्टान्तांत 'कोण जाणे' या पदांची जी योजना झाली आहे तिच्याकडे पाहून कोणी अशी कल्पना करतात कीं, श्रीज्ञानेश्वर हे बाल-ब्रह्मचारी असल्यामुळें त्यांनां त्या दृष्टान्तासंबंधानें नक्की माहिती असण्याचा संभव नाहीं. यास्तव त्यांनीं 'कोण जाणे' म्हणून कानावर हात ठेविले आहेत. परंतु अशांतला काहीं प्रकार होता तर हा दृष्टान्त देण्याचा श्रीज्ञानेश्वरांनां आग्रह कोणीं केला होता? किंवा त्यांनीं त्यापुढें जे आणखी तीन दृष्टान्त दिले आहेत तेवढ्यानें काम भागत नव्हतें कीं काय!

कोणीं या दृष्टान्तांतील 'कुचभर' या पाठाच्या जागीं 'कचभर' हा पाठ स्वीकारला आहे; आणि त्याप्रमाणें 'कचभर' म्हणजे केशसमूह, अर्थात् वनगायीच्या पुच्छाची चवरी. ही चवरी मक्षिकादिकांच्या निवारणार्थ हलविली असतां तिच्यांतल्या केसांचें वर जाणें व खालीं येणें हीं दोन कार्यें जरी

लागोपाठ घडत असतात, असा त्या ओवीच्या पूर्वार्धाचा अर्थ होतो. हा पाठ यद्यपि क्वचितच आढळलो, तथापि मूळचा तोच पाठ असण्याचाहि संभव आहे. ॥ ८-१० ॥

असो तर सारांश आत्मविषयक ज्ञानाचा प्रकार हा असा आहे; तें अज्ञानाबरोबर उदयास येतें व अज्ञानाबरोबरच अस्तंगत होत असतें. ह्मणून त्याला अज्ञान किंवा अज्ञानाचेंच सहोदर मानावें लागतें, त्याला ज्ञान ह्मणतां येत नाहीं.

कारण ज्ञान हें उत्पत्ति-विनाशशील नाहीं. तर "न स्वतः प्रत्यभिज्ञानान्निरंशत्वान्न चान्यतः । न चाश्रयविनाशान्मे विनाशस्यादनाश्रयात्" अशा प्रकारचा तो निराश्रित, निरालम्ब स्वतंत्र, स्वतःसिद्ध, व जन्म-जरा-मरणरहित पदार्थ होय. तें अज्ञानाला मारण्यासाठीं कधीं जन्मास येत नाहीं व अज्ञानाला मारून त्याच्या बरोबर कधीं मरतहि पण नाहीं. तर--

जैसे कल्पांतींचें भरितें । स्थळा जळा दोहींतें ।
बुडविलया अरौते । राहोचि नेणे ॥ ११ ॥
कीं विश्वाहि वेगळ । वाढे जें सूर्यमंडळ ।
तें तेज तम निखळ । तेंचि होय ॥ १२ ॥

अ० टी०—(जैसे कल्पांतीचें भरितें) कल्प ह्मणजे ब्रह्मदेवाच्या दिवसाचा सकाळपासून संध्याकाळपर्यंत चार प्रहराचा काळ; व त्याचा अंत ह्मणजे त्या दिवसाचा शेवट, अर्थात् संध्याकाळचा समय. हा समय प्राप्त झाला असतां एकार्णव नांवाचा जलसमूह वाढून भूलोक, भुवर्लोक व स्वर्लोक, या तीन लोकांना बुडवून जलमय करून टाकीत असतो. या स्थितीलाच कल्पप्रलयहि म्हणतात. अथवा "महाकल्पींचें अंबु जियापरी, तैसा आत्मा एक चराचरीं" या नाथोक्तीशीं मेळ घालून बोलावयाचें असल्यास, महाकल्पाचा अंत ह्मणजे ब्रह्मदेवाच्या शंभराव्या वर्षाचा शेवट, अर्थात् महाप्रलय. या प्रलयांत महार्णवाचें जल वाढून तें सप्तस्वर्ग व व सप्तपाताळ मिळून एकंदर ब्रह्मांड बुडवून त्याला जलमय करून टाकीत असतें. मिळून कल्पाच्या किंवा महाकल्पाच्या शेवटीं उसळणारा एकार्णव किंवा महार्णव नामक जलाचा लोट हा जसा (स्थळा जळा दोहींतें बुडविल्या अरौते राहोचि नेणे) एकंदर स्थलभाग व एकंदर जलभाग या

दोघांनांहि बुडवून त्यांनां जलमय केल्याखेरीज राहाणें जाणतच नाहीं, ह्मणजे कदापि राहातच नाहीं, तसें—

(कीं विश्वाहि वेगळ वाढे जें सूर्यमंडळ) किंवा या कल्पाच्या किंवा महाकल्पाच्या शेवटीं सूर्यमंडळ. हें ब्रह्मांडापेक्षांहि मोठें होऊन जेव्हां सर्व ब्रह्मांडाला व्यापतें (तें तेज तम निखळ तेंचि होये) तेव्हां सूर्य-चंद्र-नक्षत्रें अग्नि यांचीं न्यूनाधिक तेजें ह्मणजे प्रकाश आणि आपल्यास रोज संध्याकाळीं भेटणारें तम ह्मणजे अंधार, या दोघांनांहि त्या सूर्यमंडळाचें तेज जसें आपल्या पोटांत सांठवून साफ पचवून टाकतें व निखालस तेजमात्र, प्रकाशमात्र, अशा आपल्या रूपांत मिसळून घेत असतें तसें—

आत्म्याचें स्वरूपभूत ज्ञान हें विषयज्ञानरूपी अज्ञान व आत्मज्ञानरूपी ज्ञान या दोघांनांहि आपल्या पोटांत सांठवून पचवून टाकतें व त्यांच्या ज्ञानाज्ञानपणाच्या निवृत्तिपूर्वक त्यांनां निखळ ज्ञानमात्र अशा आपल्या रूपांत मिसळून घेत असतें ॥ ११ । १२ ॥

नाना नीद मारोनि । आपणपे हिरोनि ।
जागणे ठाके होवोनि । जागणेचि ॥ १३ ॥
तैसें अज्ञान आटोनिया । ज्ञान येते उवाया ।
ज्ञानाज्ञान गिळोनिया । ज्ञानचि होये ॥ १४ ॥

अ० टी०-(नाना) अथवा पाहिजे असल्यास असें म्हटलें तरी चालेल कीं (नीद मारोनि आपणपे हिरोनि) निद्रेला नाहींसें करून व आपल्या जागेपणालाहि टाकून देऊन, अर्थात् निद्रेचा प्रत्ययशून्यरूप अजाणपणा व जागृतीचा स्वविषयक प्रत्ययरूप जाणपणा या दोन्हींच्या निवृत्तिपूर्वक (जागणे ठाके होवोनि जागणेचि) जागृति ही जशी नुस्त्या जागृतिमात्र अशा रूपास प्राप्त होत असते, (तैसें अज्ञान आटोनिया) त्याप्रमाणें अज्ञानाचा निरास करून (ज्ञान येते उवाया) ज्ञान जें उत्कर्षास प्राप्त होत असतें, म्हणजे वाढत जात असतें, तें (ज्ञानाज्ञान गिळोनिया ज्ञानचि होये) अज्ञानाचा अज्ञानपणा व आपला स्वतःचा ज्ञानपणा म्हणजे अज्ञानाची विषयाकारता व आपली आत्माकारता, या दोन्हींच्या निरसनपूर्वक ज्ञानमात्र होऊन, अर्थात् आत्म्याची स्वरूपभूत जी ज्ञप्तिमात्रता तिच्या रूपास प्राप्त होऊन, स्वस्वरूपावस्थित होत असतें ॥ १३ । १४ ॥

परंतु यांपैकीं काहीं म्हणा, आत्म्याचें स्वरूपभूत ज्ञान हें ज्ञानाज्ञानाला आपल्या पोटांत सांठवून त्यांना साफ पचवून टाकतें असें म्हणा, या ज्ञान व अज्ञान हीं दोघे आपापला ज्ञानाज्ञानपणा टाकून त्या ज्ञानमात्रांत मिसळतात व तद्रूप होऊन जातात असें म्हणा, फलितार्थ एकच; व तो हा कीं तें ज्ञान या ज्ञानाज्ञानासारखें कधीं उत्पन्न होत नाहीं व कधीं नाशहि पावत नाहीं. तर जन्म-जरा-मरणरहित, स्वतःसिद्ध व स्वयंपरिपूर्ण असें तें ज्ञान होय. अतएव या उत्पत्ति-विनाशशील व उत्कर्षापकर्षशील अशा ज्ञानाज्ञानाहून तें, अगदींच भिन्न, अगदीं विलक्षण, असें ज्ञान आहे, असें समजलें पाहिजे. कारण—

ते वेळी पुनिवा भरे । ना अंवसीं सरे ।
ते चंद्रीची उरे । सतरावी जैसी ॥ १५ ॥
का तेजांतरें नाटोपे । कोन्हे तमे न सिंपे ।
ते उपमेचें जाउपे । सूर्याचि होये ॥ १६ ॥

अ०टी०—(ते वेळी पुनिवा भरे ना अंवसीं सरे) शुक्लपक्षाच्या प्रत्येक तिथीस वाढत वाढत शेवटीं पौर्णिमेच्या दिवशीं पूर्णतेस पोंचणाऱ्या व तशाच कृष्णपक्षाच्या प्रत्येक तिथीस घटत घटत शेवटीं अमावास्येच्या दिवशीं शून्य भावास प्राप्त होणाऱ्या चंद्राच्या सोळा कलांनां आश्रयभूत होऊनहि पुनः कधीं त्यांच्या बरोबर पौर्णिमेच्या दिवशीं भरभराटीस न येणारी व अमावास्येच्या दिवशीं ओसरून न जाणारी अशी (ते चंद्रीची उरे सतरावी जैसी) चंद्राची स्वरूपभूत सत्रावी कला, ही जशी त्या सोळाहि कलांहून पृथक्पणानें चंद्राच्या ठिकाणीं राहात असते, तसें आत्म्याचें स्वरूपभूत ज्ञान हें त्या ज्ञानाज्ञानाला आपल्या अंगावर वागवूनहि पुनः सदासर्वकाळ त्यांच्यापासून व त्यांच्या उत्कर्षापकर्षापासून सर्वथा अलिप्त असतें. कधीं त्यांच्या भरभराटीनें भरभराटीस येत नाहीं, व कधीं त्यांच्या ओसरण्यानें ओसरूनहि पण जात नाहीं. तर ज्ञानाज्ञानाची भरभराट झालेली असली तरी तें स्वरूपप्रतिष्ठित असतें व तीं ओसरून गेलीं तरी स्वरूपप्रतिष्ठितच असतें.

(का) किंवा, दिवसाचा उजेड व रात्रीचा अंधार हे तर आपल्या नित्य परिचयांतले आहेतच; पण त्याखेरीज आकाशांत चंद्र-तारकादि अनेक तेजोमय गोलहि दृग्गोचर होत असून पाताळांत तामिस्र-अंधता-

मिस्रादि अनेक अंधारमय प्रदेश विद्यमान असल्याचीं वर्णनें पुराणांतरीं आढळतात. परंतु (तेजांतरें नाटोपे) आपल्याहून अन्य अशा त्यांपैकीं कोणत्याहि प्रकारच्या तेजाच्या आटोक्यांत न येणाऱ्या, म्हणजे त्यांच्या योगानें प्रकाशित न होणाऱ्या, व तसाच (कोन्हे तमें न सिंपे) कोणत्याहि प्रकारच्या अंधाराचा आपल्यास स्पर्श न होऊं देणाऱ्या, म्हणजे कसल्याहि अंधाराच्या योगानें झांकला न जाणाऱ्या, अशा (ते उपमेचें जाउप) एखाद्या तेजोमय गोलाची उपमा जर आपल्यास द्यावयाची असेल तर ती जशी (सूर्यचि होये) सूर्याचीच द्यावी लागते. अर्थात् स्वेतर अशा कोणत्याहि तेजानें प्रकाशित न होणारा व कोणत्याहि तमानें झांकला न जाणारा असा जर एखादा तेजोगोल असेल तर तो जसा सूर्य मात्र आहे, तसें आत्मज्ञानाच्या योगानें जाणलें न जाणारें व विषयज्ञानरूपी अज्ञानाच्या योगानें झांकलेंहि पण न जाणारें असें जर एखादें ज्ञान असेल तर तें आत्म्याचें स्वरूपभूत ज्ञानमात्र होय. तद्व्यतिरिक्त दुसरें कोणतेंहि ज्ञान तसें नाहीं ॥१५।१६॥

म्हणोनि ज्ञानी उजळे । का अज्ञानी रुळे ।
तैसें नव्हे निर्वाळें । ज्ञान मात्र जें ॥ १७ ॥

अ० टी०—(म्हणोनि ज्ञानी उजळे) यास्तव आत्मज्ञानाच्या रूपानें उज्ज्वल दशेस प्राप्त होणारें (का अज्ञानी रुळे) किंवा विषयज्ञानाच्या रूपानें मलीन स्थितींत जाऊन पडणारें असें जें आत्म्याहून भिन्न अशा प्रकृतीच्या कार्यरूप, म्हणजे बुद्धिवृत्तिरूप, ज्ञान आहे (तैसें नव्हे) तसें हें आत्म्याचें स्वरूपभूत ज्ञान नाहीं. तर आत्मज्ञानरूपी उज्ज्वल ज्ञान व विषयज्ञानरूपी मलीन ज्ञान, या दोन्हीं प्रकारच्या ज्ञानांना आश्रयभूत होऊन पुनः त्या दोघांहूनहि भिन्न व अतएव (निर्वाळें ज्ञान मात्र जें) ज्ञानाज्ञान रहित, अर्थात् निर्मळ, शुद्ध, असें जें ज्ञानमात्र, ज्ञप्तिमात्र, तें हें ज्ञान होय ॥ १७ ॥

आतां, तें निर्मळ, शुद्ध, असेंच कां असेना, पण तें ज्या अर्थीं ज्ञान आहे त्या अर्थीं त्याला आपल्या स्वरूपाचा बोध असणें व त्यानें तो हवा तेव्हां घेणें, ही गोष्ट साहजिक होय; आणि त्याप्रमाणें अगदीं स्वाभाविक रीत्या जर आत्म्याच्या स्वरूपभूत ज्ञानांत तद्विषयक ज्ञानाचाहि प्रादुर्भाव होणें शक्य आहे, तर त्याची गणना ज्ञानांतच कां करूं नये ? अशी कदाचित् शंका येईल—

परी ज्ञानमात्रें निखळें । तेंचि कीं तया कळे ।
काय देखिजे बुबुळें । बुबुळा जेवी ॥ १८ ॥

अ० टी०–(परी ज्ञानमात्रें निखळें) परंतु निखालस, निर्मळ ज्ञानमात्र, असें जें आत्म्याचें स्वरूपभूत ज्ञान तें ज्या अर्थी ज्ञान आहे त्या अर्थी त्याला आपल्या अस्तित्वाचा किंवा स्वरूपाचा बोध हा असलाच पाहिजे, व अतएव त्याच्या ठिकाणीं स्वविषयक ज्ञानाचा प्रादुर्भाव, हें स्वाभाविक रीत्या घडून येणारें कार्य आहे, असें गृहीत धरून चालणें हीच मुळीं चूक होय. तसें कदापि घडूं शकत नाहीं. किंबहुना, तें निखालस ज्ञानमात्र आहे म्हणूनच (तेंचि कीं तया कळे) त्याला आपल्या स्वरूपाचा बोध घेतां येणें शक्य नाहीं. कारण (काय देखिजे बुबुळें बुबुळा जेवी) आपल्या डोळ्यांतले बुबुळ ही मूर्तिमंत दर्शन-शक्ति किंवा पाहातेंपण होय. परंतु तें जसें स्वेतर पदार्थांनां पाहूं शकतें व पाहात असतें, तसें तें स्वतः आपल्यास कधीं तरी पाहतें किंवा पाहूं शकतें काय ? अर्थात् कधींच नाहीं. तर मग जसें बुबुळ हें स्वतः आपल्यास पाहात नाहीं व पाहूं शकत नाहीं, तसेंच तें निखालस ज्ञानहि आपल्या स्वरूपाचा बोध घेत नाहीं व घेऊं शकत नाहीं, असें समजलें पाहिजे ॥ १८ ॥

स्पष्टीकरण.

तात्पर्य असें आहे कीं, जाणण्याची क्रिया घडण्यासाठीं एक जाणणारा व एक जाणला जाणारा असे दोन पदार्थ लागतात, तेव्हां ती घडते व घडूं शकते, त्याखेरीज कदापि घडत नाहीं व घडूं शकतहि पण नाहीं. आणि आत्म्याचें स्वरूपभूत ज्ञान हें स्वभावतः एकमेवाद्वितीय असल्यामुळें त्याच्या ठिकाणीं तसें द्वैत संभवत नाहीं. म्हणून त्याच्या स्वरूपांत जाणण्याची क्रिया घडत नाहीं व त्याला आपल्या स्वरूपाचा बोध घेतां येत नाहीं.

नाहीं म्हणावयास द्रष्टा-दर्शन-दृश्य अशा त्रिविध रूपास प्राप्त होऊन तें खुशाल आपल्या स्वरूपाला पाहूं शकतें व पाहातहि पण असतेंच; पण तें पाहाणें म्हणजे दुधाची तहान ताकावर भागवून घेण्यासारखें मिथ्या प्रत्ययरूप होय. तें कांहीं खरें पाहाणें नव्हे. कारण डोळा हा जेव्हां आरशांत आपलें रूप पाहातो तेव्हां तो जसा वस्तुगत्या आरशांतील आपल्या प्रतिबिंबाचा द्रष्टा होत असतो, बिंबीभूत असें जें त्याचें रूप त्याचा काहीं

तो द्रष्टा होत नाहीं, त्याचप्रमाणें ज्ञानाला द्रष्टा-दर्शन-दृश्य रूपानें प्राप्त होणाऱ्या स्वस्वरूपविषयक बोधांतहि ज्ञान हें वस्तुगत्या दृश्याचें द्रष्टें झालेलें असतें, स्वतःचें द्रष्टें झालेलें नसतें. तेव्हां त्या त्याच्या बोधाला स्वविषयक बोध कसें म्हणतां येईल ?

एवंच एकमेवाद्वितीय अशा या ज्ञानाला आपल्या स्वरूपाचा बोध कदापि घेतां येत नाहीं हा निष्कर्ष होय ॥ १८ ॥

तात्पर्य असें आहे कीं—

आकाश आपनिया रिघे। कां आगी आपनिया लागे।
कां आपुला माथा वोळगे। आपन कोन्हीं ॥ १९ ॥
दिठी आपनिया देखे। स्वादु आपनिया चाखे।
नादु आपुले आइके। नादपन ॥ २० ॥
सूर्येसूर्यासी विवळे। कां फळ आपनिया फळे।
परिमळु परिमळें। घेपतु असे ॥ २१ ॥

अ० टी० (आकाश आपनिया रिघे) आकाश हें अवकाशरूप ह्मणजे पोकळ आहे, म्हणून त्यांत इव्या त्या वस्तूंचा समावेश होऊन त्या खुशाल राहूं शकतात; पण स्वतः आकाश आपल्या पोकळींत शिरून तींत राहूं म्हणेल तर तें त्याला कसें साधेल ? (कां आगी आपनिया लागे) किंवा अग्नि हा पदार्थमात्रांनां जाळू शकतो; पण त्यानें स्वतः आपल्यास कसें जाळावयाचें ? (कां आपुला माथा वोळगे आपन कोन्हीं) किंवा आपण आपल्या माथ्यावर हवे ते पदार्थ वाहून नेऊं शकतो, पण कोणीं स्वतः आपल्यालाहि आपल्या माथ्यावर वाहून नेऊं शकतो काय ? (दिठी आपनिया देखे) आपली दृष्टि ही स्वेतर सर्व पदार्थांनां पाहूं शकते, पण तिनें स्वतः आपल्यास कसें पाहावें ? (स्वादु आपनिया चाखे) स्वाद ह्मणजे आपल्या रसनेंद्रियाच्या ठिकाणीं निसर्गसिद्ध असणारी कोणत्याहि पदार्थाच्या गोड-तिखट-मधुरपणाला जाणण्याची शक्ति, ही साखरमिर्च्या, दूध, वगैरे पदार्थांनां नेहमीं चाखून पाहात असते, पण तिनें स्वतः आपल्यासहि कधीं चाखून पाहिलें आहे काय ? (नादु आपले आइके नादपन) नाद ह्मणजे ध्वनि, किंवा स्वर, व त्याचें नादपण ह्मणजे षड्ज-रिषभ-गांधार नामक मंद-मध्यम-तीव्रपण किंवा त्याचें उदात्त-अनुदात्त-

पण, हें सर्वांना—साधारण बहिऱ्यांनासुद्धां—ऐकूं येते, पण स्वतः नादानेंहि कधीं तें ऐकलें आहे काय ? अथवा (सूर्य सूर्यासी विवळे) सूर्याकडून घडणाऱ्या सकाळ-संध्याकाळची ओळख जगांत सर्वांनाच आहे, पण ती स्वतः सूर्याला असते काय ? (कां फळ आपनिया फळे) सुष्ट-दुष्ट कर्माचें फळ अवश्यमेव फळतें, ह्मणजे सुखदुःख रूपानें अनुभवास येत असतें, पण तें कर्माच्या कर्त्याला मात्र फळतें व फळूं शकतें, स्वतः आपल्यास त्यानें कसें फळावें ? अथवा (परिमळु परिमळें घेपतु असे) घ्राणेंद्रियाला सुवास घेतां येतो पण सुवासानें सुवास कसा घ्यावा ? त्यानें आपल्या अंगीं घाणेंद्रियपणा कसा आणावा ? अर्थात् हीं सर्वच कार्यें सर्वथा असंभवनीय अशीं होत ॥ १९।२०।२१ ॥

आणि जशीं हीं कार्यें असंभनीय आहेत—

तैसें आपणया आपण । जाणतें नव्हे जाण ।
म्हणोनि ज्ञानपणें वीण । ज्ञान मात्र जें ॥ २२ ॥

अ० टी०—(तैसें जाण आपणया आपण जाणतें नव्हे) त्याप्रमाणें आत्म्याचें स्वरूपभूत ज्ञान हें आपणच आपलें जाणतें होत नाहीं, म्हणजे आपल्या स्वरूपाचा आपणच बोध घेत नाहीं. यद्यपि जाणतें म्हणजे जाणणारें तें स्वभावतःच आहे; तथापि तें आपल्याहून भिन्न असें जें चराचर विश्व त्याचें जाणतें म्हणजे त्याला जाणणारें आहे. पण "विज्ञातारमरेकेन विजानीयात्" या श्रुतीप्रमाणें त्या जाणत्यानें स्वतः आपल्यास कसें जाणावें ? कारण तसें करण्यासाठीं त्यानें आपलें स्वभावभूत जाणतेंपण हें जसेचें तसें कायम ठेऊन शिवाय जाणलें जाणारेंहि बनलें पाहिजे. म्हणजे आपलें ज्ञातेंपण कायम ठेवून शिवाय आणखी ज्ञेयपणहि स्वीकारिलें पाहिजे. तेव्हां तें आपल्यास जाणणार किंवा जाणण्यास समर्थ होणार, हें उघडच होय. परंतु तसें द्विविध त्यानें कसें व्हावयाचें ? (म्हणोनि ज्ञानपणेंवीण ज्ञान मात्र जें) वास्तव हें ज्ञान स्वविषयक बोधशून्य, कधीं स्वस्वरूपाचा बोध न घेणारें, असें नुस्तें ज्ञानमात्र होय. ॥ २२ ॥

आणि ज्ञान ऐसी सोये । ज्ञानपणेंचि जरी साहे ।
तरी अज्ञान नोव्हे । ज्ञानपणोंचि ॥ २३ ॥

अ० टी०—(आणि ज्ञानपणेंचि ज्ञान ऐसी सोये जरी साहे) आणि हें

ज्याचें स्वरूप आहे, तो जसा कधींच अंधाररूपास प्राप्त होत नाहीं. उदाहरणार्थ, सूर्य हा प्रकाशस्वभाव असल्यामुळें त्याच्या स्वरूपांत जसा अंधाराचा कधींच प्रवेश होत नाहीं; आणि (मा तेज तरी होये तेजासी कायी) जेथें अंधाराला कोणीं ओळखीत नाहीं तेथें उजेडाच्या कल्पनेचा प्रवेश तरी कसा होणार ? व कोण त्याला उजेड या नांवानें ओळखणार ! अर्थात् कोणींच नाहीं; व जेथें अंधाराचें नांव देखील कोणाला माहीत नसतें तेथें उजेडाला कोणीं उजेड म्हणण्याचें व त्याला उजेड या नांवानें ओळखण्याचें काहीं कारणहि पण नाहीं ॥ २४ ॥ (तैसें) त्याप्रमाणें आत्म्याच्या स्वरूपभूत (असणें आणि नसणें हें नाहीं जया होणे) ज्ञानांत कधीं 'मीं ज्ञान नाहीं' अशा प्रकारच्या भावनेचा प्रवेश होत नाहीं व तो होत नाहीं म्हणूनच तेथें 'मीं ज्ञान आहें' अशा प्रकारच्या भावनेचाहि प्रवेश होत नाहीं व तो होण्याचें काहीं कारणहि पण नाहीं, असें समजलें पाहिजे.

शंकासमाधान.

आतां या दोन (२३-२४) ओव्यांचा जो अर्थ वर दिला आहे तो पूर्वापर ग्रंथसंगतीच्या दृष्टीनें जरी बरोबर आहे, तरी आत्मविषयक भावनेला अज्ञानरूप व अतएव मिथ्या ठरविलें असतां उपासकांच्या श्रद्धेला धक्का बसेल या शंकेमुळें कीं काय न कळे, कोणीं या दोन ओव्यांचा अर्थ असाहि लावतात कीं (ज्ञान ऐसी सोये) 'मीं ज्ञान आहें' या गोष्टीची स्मृति (ज्ञानपणेंचि जरी साहे) ज्ञानानें आपल्या ठिकाणीं जरी सहन केली, म्हणजे वागविली (तरी अज्ञान नोव्हे) तरी पण तेवढयानें तें अज्ञान रूपास प्राप्त होतें असें नव्हे. तर (ज्ञानपणेंचि) तें आपल्या ज्ञानपणानेंच राहातें. कारण (जैसें तेज जें आहे तें आंधारें कीर नोव्हे) प्रकाशरूप जो सूर्य तो कोणत्याहि कारणानें अंधाररूपास प्राप्त होणें हें कधींच शक्य नसल्यामुळें, (मा तेज तरी होये तेजासी कायी) त्यानें 'मीं प्रकाश आहें' असें भाविलें तरी काय होईल ! अर्थात् तो अंधाररूपास प्राप्त होईल कीं काय ! नव्हे, तसें होणें कदापि शक्य नाहीं. तर तो जसा प्रकाशरूपच राहील, तसेंच ज्ञानानें ' मीं ज्ञान आहें ' असें भाविलें तरी तेंहि ज्ञानरूपच राहील. त्यापासून त्याच्या ज्ञानरूपत्वाचा बाध होण्याचें काहीं प्रयोजन नाहीं.

३ आपेक्ष व त्याचें निरसन.

आतां मिथ्या ऐसें येणे । बोलें गमे ॥ २५ ॥

अ० टी०—(आतां येणे बोलें) आत्म्याच्या स्वरूपतभूत ज्ञानांत आपल्या नसणेंपणाच्या कल्पनेचा प्रवेश होणें कदापि शक्य नाहीं व तें शक्य नसल्यामुळेंच त्याच्या ठिकाणीं आपल्या असणेंपणाच्या कल्पनेचाहि कधीं प्रादुर्भाव होत नाहीं व होऊं शकत नाहीं, असें जें या ज्ञानासंबंधानें वर विवेचन केलें, त्यावरून (मिथ्या ऐसें गमे) आपल्या आहेपणालाहि न जाणणारें अशा प्रकारचें एखादें ज्ञान कोठेंहि असणें शक्य नाहीं, असें वाटण्याचा संभव दिसतो. आणि तो नुस्ता दिसतो इतकेंच नव्हे, तर शून्य-सिद्धांतवादी बौद्धांनीं तसा पक्ष स्वीकारलेलाहि पण आहेच. या शून्य-वाद्यांचा कोटिक्रम थोडक्यांत असा आहे कीं, जें ज्ञान अस्तित्वांत आहे त्याला आपल्या नाहींपणाची कल्पना नसणें युक्तच आहे; पण त्याच्या ठिकाणीं आपल्या आहेपणाचीहि जाणीव नसणें याचा अर्थ काय ? कां ती त्याच्या ठिकाणीं असूं नये ? व ती देखील जर त्याच्या ठिकाणीं नसेल तर तें आहे किंवा असतें असें कशावरून मानावयाचें ? व कां मानावयाचें ? अर्थात् तें मुळींच नाहीं असें कां मानूं नये ॥ २५ ॥

परंतु याप्रमाणें या ज्ञानाचा सर्वथा अभाव मानणारांना श्रीज्ञानेश्वर म्हणतात आम्हीं असें विचारतों कीं—

तरी काहींचि नाहीं सर्वथा । ऐसी जरी व्यवस्था ।
तरी नाहीं ही प्रथा । कवणासि पा ॥ २६ ॥

अ० टी०—(तरी) आत्म्याच्या स्वरूपभूत ज्ञानाच्या ठिकाणीं आपल्या असणें-नसणेंपणाची कल्पना जरी नसली तरी पण तेवढ्यावरून तें (*काहींचि नाहीं सर्वथा*) ज्ञान म्हणजे काहीं वस्तुच नाहीं, त्याचा सर्वथा अभाव आहे, असें कसें मानतां येतें ? कारण (*ऐसी जरी व्यवस्था*) वस्तु-स्थिति जर अशा प्रकारची मानली, म्हणजे ज्याला आत्मा म्हणतात तें ज्ञान वस्तुगत्या मुळींच नाहीं, असें जर गृहीत धरलें, किंवा स्वीकारलें, (*तरी नाहीं ही प्रथा कवणासि पा*) तर मग त्याच्या नाहींपणाची, म्हणजे अभावाची, प्रथा ह्मणजे प्रचीति, कोणाला येते ? कोणाला त्याच्या अभावाचा प्रत्यय घडतो ?

अर्थात् त्या अभावाचा साक्षी म्हणजे त्या अभावविषयक प्रत्ययाचा प्रकाशक कोण समजावयाचा? कारण त्या ज्ञानाच्या नाहींपणाचा अनुभव घडल्यावांचून काहीं त्याचा अभाव स्वीकारतां येत नाहीं; व अनुभव म्हणा, प्रत्यय म्हणा कीं प्रचीति म्हणा, तें प्रकृतीचें कार्य व अतएव जड असल्यामुळें तें स्वतः काहीं प्रकाशलें जाऊं शकत नाहीं. म्हणून तद्व्यतिरिक्त दुसराच कोणी तरी त्याचा प्रकाशक, त्याला उजेडांत आणणारा, फलप्रमेच्या रूपास प्राप्त करून देणाराहि पण असलाच पाहिजे. तो कोण? ॥ २६ ॥

त्याचेंप्रमाणें—

> शून्यसिद्धांत बोधु । कोणें सत्ता होये सिद्धु ।
> नसता हा अपवादु । वस्तुसी जरी ॥ २७ ॥

अ० टी०—(जरी वस्तुसी हा नसता अपवादु) ज्ञानस्वरूप असें जें वस्तुतत्त्व किंवा आत्मा त्याला जर हा अशा प्रकारचा नसताच अपवाद दिला, म्हणजे जगांत सर्वत्र दृग्गोचर होणाऱ्या व तद्विषयक बोधास आधारभूत असलेल्या, अशा ज्ञानाचा जर वितंडेसारखा उगीच निषेध केला, किंवा सर्वथा अभाव मानला, तर (शून्यसिद्धांत बोधु कोणें सत्ता होये सिद्धु) 'सर्वं शून्यं शून्यं' अशा प्रकारचा, किंवा 'ज्ञान मुळींच नाहीं' अशा प्रकारचा, जो शून्यसिद्धांत तो, स्फुरणेंच मुळीं कसें संभवतें? कारण तो स्फुरण्यासाठीं सर्वशून्याचा किंवा ज्ञानाच्या नाहींपणाचा बोध, म्हणजे त्याचा अनुभव, हा अगोदर घडला पाहिजे. त्याखेरीज या सिद्धांताचें स्फुरणें किंवा लक्षांत येणें शक्य नाहीं, ही गोष्ट उघड होय. परंतु ज्ञान मुळींच नसल्यावर तें नाहीं हें कळणार कसें? त्याच्या नाहींपणाच्या बोधाची किंवा अनुभवाची सिद्धि होणार कशाच्या बळावर? एवंच ज्ञानाचा सर्वथा अभाव मानल्यावर मग त्या अभावाचें ज्ञान होतें, म्हणजे त्याचा अनुभव घडतो, असें जर म्हटलें तर माझ्या तोंडांत जीभ नाहीं या म्हणण्यासारखें विसंगत किंबहुना वेडगळपणाचें ठरतें आणि ज्ञानाच्या नाहींपणाचा अनुभव घडत नाहीं ही गोष्ट जर कबूल केली तर शून्यसिद्धांत अप्रामाणिक ठरत असल्यामुळें त्याच्या मुळावरच कुऱ्हाड बसते ॥ २७ ॥

असो तर, आत्म्याच्या स्वरूपभूत ज्ञानाला नाहींपणाची कल्पना व

१ हा बौद्धांपैकीं माध्यमिकांचा सिद्धांत आहे.

आहेपणाची कल्पना मिळून दोन्हीं कल्पना जरी शिवत नसल्या तरी पण त्या दोन्हीं प्रकारच्या कल्पनांचें साक्षी किंवा प्रकाशक असें ज्ञान हेंच होय. म्हणून तें नाहीं असें काहीं मानतां येत नाहीं.

तात्पर्य असें आहे कीं—

माल्हविते दिवे। माल्हविता जरी माल्हवे।
तरी दिपु नाहीं हें फावे। कवणासि पा ॥२८॥
कीं निदेचेनि आलेपणे। निदेले तें जाये प्राणे।
तरी नीद भली हें कोणे। म्हणावें कीं ॥२९॥

अ० टी०—(माल्हविते दिवे) आपण घरांतला दिवा मालविला असतां आपल्यास जशा घरांतील इतर वस्तु दिसत नाहींत तसेंच आपलें शरीरहि पण दिसत नाहीं. परंतु तें जरी न दिसलें तरी तें काहीं दिव्या बरोबर नाहींसें झालेलें नसतें. कारण (माल्हविता जरी माल्वे) दिवा मालवणारे जे आपण तेहि जर त्याबरोबर मालवले गेलों असतों, म्हणजे नाहींसे झालों असतों, (तरी दिपु नाहीं हें कवणासि पा फावे) तर घरांत दिवा नाहीं, कोणतीहि घरांतली वस्तु दृष्टोसत्तीस येत नाहीं व आपलें शरीर देखील दिसेंनासें झालें आहे, हें तरी कोणाला कसें कळलें असतें ? (कीं निदेचेनि आलेपणे) किंवा आपण झोंपीं गेलों असतां आपल्या ठिकाणीं आपलेपणाचा बोधहि शिल्लक राहिलेला नसतो. पण तो नसतो म्हणून (निदेले तें जाये प्राणे) आपण प्राणास मुकलेले, गतःप्राण झालेले, असतों कीं काय ? नव्हे; कारण तसें जर झालें असतें (तरी नींद भली हें कोणे म्हणावें कीं) तर मीं सुखानें निजलों होतों असें कोणालाहि कसें म्हणतां आलें असतें ?

अथवा (निदेचेनि आलेपणे निदेले तें जाये प्राणे) "मृत्युर्वै तमः" या श्रुतिप्रमाणें किंवा "मृत्युरत्यंतविस्मृतिः" या अन्यत्र आढळणाऱ्या वचनाप्रमाणें, मृत्यु ही अत्यंत विस्मृतिरूप अशी निद्राच असून तींत जीव गतःप्राणहि होत असतो. पण तो प्राणास मुकला तरी काहीं अजीवाद नष्ट होत नाहीं. तर जीवपणानें विद्यमान असतो व त्याला आपली जीवरूपता त्या स्थितींतहि स्फुरत असते, असें कुंभीपाक नामक नरकांत स्थित असणाऱ्या दुर्योधनादिकांचे जे इतिहास प्रसिद्ध आहेत त्यांवरून दिसतें.

आणि तसें असणें हें सृष्टिनियमाला अनुसरूनहि पण आहेच. कारण एरव्हीं " नये वरी काहीं करितां उपाय । भोगवितो देव ज्याचें त्यासी " या तुकाराममहाराजांच्या म्हणण्याप्रमाणें प्राक्कर्माचा भोग ज्याचा त्याला कसा घडला असता ? व (तरी नीद भली हें कोणे म्हणावें कीं) " यन्मरणं सोऽप्य विश्रामः " असा अनुभव कोणालाहि कसा सांगतां आला असता !

एवंच कोणालाहि आपल्या अस्तित्वाचा बोध नसणें हें काहीं त्या व्यक्तीच्या अभावाचें लक्षण नव्हे. आणि त्याप्रमाणें, आत्म्याचें स्वरूपभूत ज्ञान हें आपल्या अस्तित्वाचा बोध घेत नसलें तरी त्याचा अभाव मानतां येत नाहीं. कारण त्याच्या स्वरूपांत स्वविषयक ज्ञानाचा प्रवेश होत नाहीं ही गोष्ट त्याच्या अभावीं कळणें शक्य नव्हतें; व ती ज्याअर्थीं कळत असते त्याअर्थीं हें ज्ञान, आत्मविषयक बोधाला आपल्या आंगास स्पर्श करूं देत नसलें तरी, असतें असेंच मानणें प्राप्त आहे ॥ २८।२९ ॥

तसेंच—

घटु घटपणे असे । तद्भंगें भंगु आभासे ।
सर्वथा नाहीं तैं नसे । कोणे म्हणावे ॥ ३० ॥

अ० टी०—(घटु घटपणे असे) घट-पटादि सृष्ट पदार्थमात्रांचें आपआपल्या पदार्थपणानें, म्हणजे आपआपल्या रूपानें, असणें—अर्थात् घट-पटादि पदार्थांचा सद्भाव—हा ज्याच्या योगानें प्रत्ययास येत असतो, व तसेंच (तद्भंगें भंगु आभासे) या पदार्थांचा अभाव झाला असतां त्यांच्या त्या अभावाचाहि प्रत्यय येण्यास जें कारणीभूत होत असतें, तें घटपटादि पदार्थमात्रांचा सद्भाव व असद्भाव या दोहींचें साक्षीभूत ज्ञान, (सर्वथा नाहीं) मुळीं अस्तित्वांतच नाहीं, असें जर मानलें (तैं नसे कोणे म्हणावे) तर तें नाहीं असें तरी कोण म्हणूं शकतो ? कोणाला त्याचें नाहींपण कळूं शकतें ? अर्थात् सर्वसाक्षीभूत असें जें ज्ञान तें मुळींच नसल्यावर कोणाला त्याचें नाहींपणहि कळूं शकत नाहीं; व तें ज्याअर्थीं कळत असतें त्याअर्थीं ज्ञान नाहीं असें कोणाला म्हणतांहि पण येत नाहीं ॥ ३० ॥

म्हणोन काहीं नाहींपण । देखतां नाहीं आपण ।
न होन असणेनवीण । असणे जें ॥ ३१ ॥

अ० टी० (म्हणोन काहीं नाहींपण देखतां) वास्तव, ज्ञानाचें काहीं-नाहीं-पण जर कळत आहे, म्हणजे ज्ञान ही कोणी वस्तुच नाहीं असा जर प्रत्यय येत आहे, तर (नाहीं आपण नहोन) तें स्वतः नाहीं असें कदापि होऊं शकत नाहीं, म्हणजे त्याचा सर्वथा अभाव आहे, असें कदापि मानतां येत नाहीं. कारण प्रत्ययसंज्ञित कार्याची घटना ही सर्वस्वी ज्ञानावलंबी असल्यामुळें, म्हणजे ज्ञानाच्या अभावीं प्रत्यय असा कोणत्याहि प्रकारचा येणें हें कदापि शक्य नसल्यामुळें, तो, ज्ञान ही कोणी वस्तु नाहीं, अशा प्रकारचा जरी असला तरी देखील, त्यासाठीं ज्ञानाचा सद्भाव, त्याचें आहेपण, हें स्वीकारावेंच लागतें. अर्थात् ज्ञानाच्या नाहींपणाच्या प्रत्ययापासून देखील त्याचें आहेपणच सिद्ध होतें; व अतएव तसा प्रत्यय येत असल्यावर ज्ञान आहे असेंच मानणें प्राप्त आहे. आणि शेष राहिला हा प्रश्न कीं मुळीं कधींच प्रत्ययास न येणारें असें हें ज्ञानाचें असणें, म्हणजे त्याचें आहेपण, वस्तुगत्या आहे तरी कसें ? तर त्याचें उत्तर असें आहे कीं (असणेनवीण असणे जें) तें असणेपणाव्यतिरिक्त असणारें, म्हणजे आहेपणाचा भाव न स्वीकारतां असणारें, असें आहेपण आहे. अर्थात् आपल्यास कोणत्याहि पदार्थाच्या आहेपणाचा बोध होतांनां, त्याच्या पदार्थपणाचें जें चिन्ह किंवा त्याचें जें लक्षण आपल्या ज्ञानाचा विषय होत असतें, तसें एखादें चिन्ह किंवा लक्षण ज्ञानाच्या आंगीं नाहीं, व म्हणूनच त्याच्या आहेपणाचा कोणाला बोधहि होत नाहीं. अतएव ज्ञानाचें आहेपण हें, तशा एखाद्या चिन्हानें किंवा लक्षणानें रहित, नुस्तें सत्तामात्र, अशा रूपानें विद्यमान असणारें, असें आहेपण आहे. तें कोणत्याहि चिन्हाच्या किंवा लक्षणाच्या द्वारा कोणाच्या ज्ञानाचा विषय होणारें आहेपण नाहीं, असें समजलें पाहिजे ॥ ३१ ॥

एवंच:—

आणिका का आपणिया । न पुरे विषो होआवया ।
म्हणोनि असावया । कारण कीं ॥ ३२ ॥

अ० टी०—(आणिका का आपणिया न पुरे विषो होआवया) ज्ञान हें दुसऱ्याचा किंवा आपला स्वतःचा विषय होण्यास पुरेंसें होत नाहीं, म्हणजे त्याच्या अस्तित्वाचा दुसऱ्या कोणाला तर प्रत्यय येऊं शकत नाहींच, पण ज्याचा त्यालाहि प्रत्यय येऊं शकत नाहीं–तें आपल्या आहेपणाची

जाणीव स्वतःहि घेऊं शकत नाहीं–(म्हणोनि) म्हणून तें, शून्यवादी म्हणतात त्याप्रमाणे, (ओ. २५ उत्तरार्ध पाहा) मुळींच नाहीं, त्याचा सर्वथा अभाव आहे, असें काहीं ठरत नाहीं. तर उलट, (असावया कारण कीं) तें आपल्या आहेपणाची जाणीव घेऊं शकत नाहीं, असें जे आपल्यास कळत असतें, तेंच ज्ञानाच्या अस्तित्वाची सिद्धि करण्यास कारणीभूत होत असतें, व अतएव, ज्ञान नाहीं असें काहीं मानतां येत नाहीं. तर तें आहे व नेहमीं असावयाचें, असेंच मानणें प्राप्त आहे.

पर्यायानें थोडक्यांत सांगावयाचें म्हणजे, ज्ञान हें एकमेवाद्वितीय असल्यामुळें विषयी रूपानें दुसरा कोणी त्याला विषय करण्यास उपस्थित होणें हें सर्वथा असंभवनीय असून त्याच्या स्वाभाविक अविकार्यतेमुळें त्याच्या ठिकाणीं आत्मस्फुरण होणेंहि शक्य नाहीं, व म्हणून तें स्वतःआपलें विषयी होऊन आपल्या अस्तित्वाला आपणहि विषय करीत नाहीं. परंतु याप्रमाणें तें जरी कोणाचाहि विषय होत नसलें, तरी सर्व प्रकारच्या आहे-नाहींपणाचा बोध होण्यास ज्या अर्थीं ज्ञानच कारणीभूत होत असतें, त्याअर्थीं त्याच्या आहेपणाचा स्वीकार हा करावाच लागतो. नुस्तें त्याचें अस्तित्व कोणाच्या ज्ञानाचा विषय होत नाहीं एवढ्यावरून, शून्यसिद्धांतवादी म्हणतात त्याप्रमाणें, ज्ञानाच्या नाहींपणाचा स्वीकार काहीं करतां येत नाहीं. इतकेंच केवळ नव्हे, तर जो प्रकार ते ज्ञानाच्या नाहींपणाची सिद्धि करण्यासाठीं पुढें करतात तोच प्रकार उलट त्याच्या आहेपणाची सिद्धि करण्यास कारणीभूत होत असतो. यास्तव " सर्वं शून्यं शून्यं " अशा प्रकारचा बौद्धांचा शून्यसिद्धांत हा वस्तुगत्या सर्वथा निर्मूल, सर्वथा निरर्थक, असा नुस्ता एक मिथ्यावाद मात्र आहे, असें समजलें पाहिजे ॥ ३२ ॥

असो तर याप्रमाणें शून्यसिद्धांताचें निरसन करून, आतां श्रीज्ञानेश्वर सिद्धांतपक्षाची मांडणी करतांना, ज्ञानाचें आहेपण हें कोणत्या प्रकारचें आहे तें दृष्टान्तपूर्वक दाखवितातः—

४ सिद्धांतपक्ष.

जो निरंजनी निदेला । तो आनिकें नाहीं देखिला
आपुलाहि निमाला । आठऊ तया ॥ ३३ ॥

परी जिवें नाहीं नोहे । तैसें शुद्ध असणे जें आहे ॥
हें बोलणे न साहे । आहे नाहींचें ॥ ३४ ॥

अ० टी०—(जो निरंजनी निदेला) जेथे मनुष्य-पशु-पक्ष्यादि कोणत्याहि प्राण्याचा संचार नाहीं, अशा एखाद्या निर्जन प्रदेशीं जर कोणी मनुष्य जाऊन निजला तर (तो आनिकें नाहीं देखिला) तेथे त्याला दुसरा कोणी पाहाणारा नसल्यामुळें 'तो आहे' अशा प्रकारच्या त्याच्या आहेपणाच्या कल्पनेचा तेथे दुसऱ्या कोणाकडून प्रवेश होण्याचा तर संभव नाहींच, तर तेथे तो स्वतः मात्र आपल्यास पाहूं शकत होता व अतएव 'आपण आहोंत' अशा प्रकारच्या आत्मस्मृतिरूपानें त्याच्या ठिकाणीं आपल्या आहेपणाच्या कल्पनेची विद्यमानता असण्याचा मात्र संभव होता; पण तो झोंपी जाऊन (आपुलाहि निमाला आठऊ तया) त्याच्या ठिकाणची आत्मस्मृतिहि शान्त झाल्यावर मग तेथे त्याच्या आहेपणाच्या कल्पनेचा नुस्ता गंध तरी शिल्लक राहील काय ? अर्थात् नाहींच. कारण स्वतः त्याला आपल्या आपलेपणाची आठवण नाहीं व दुसरा कोणी तेथे त्याला पाहाणारा नाहीं. तेव्हां तो आहे ही कल्पना तेथे कोण करणार ? अर्थात् कोणींच नाहीं. (परी जिवें नाहीं नोहे) परंतु तो मनुष्य तेथे नुस्ता निजलेला मात्र असतो, जिवानिशीं नाहींसा झालेला, प्राणास मुकलेला, मेलेला, नसतो. तस्मात् तेथे त्याच्या आहेपणाची कल्पना जरी नसली तरी त्याचें आहेपण हें असणारच. तें काहीं नाहींसें झालेलें नसणार, हें उघड होय. तर मग त्याचें तें तेथील आहेपण कोणत्या प्रकारचें असूं शकेल बरें ? अर्थात् आहेपणाच्या कल्पनेनें असंस्पृष्ट व अतएव केवळ, निखालस, शुद्ध, नुस्तें आहेपणमात्र, नुस्तें अस्तित्वमात्र, अशाच प्रकारचें तें त्याचें निर्जन प्रदेशांतील आहेपण असलें पाहिजे, हें सांगावयास नकोच. तोच प्रकार आपल्या स्वरूपभूत ज्ञानाच्या आहेपणाचा आहे. अर्थात् निर्जन प्रदेशीं निजलेल्या मनुष्याचें असणें हें जसें शुद्ध, असंकीर्ण, असतें (तैसें शुद्ध असणे जें आहे) तसेंच आपल्या स्वरूपभूत ज्ञानाचें असणें, त्याचें आहेपण, हें देखील शुद्ध, असंकीर्ण, असें असतें. नुस्तें असणेंमात्र, नुस्ती सत्तामात्र, हें त्याच्या असण्याचें स्वरूप होय. कारण स्वतः ज्ञान हें आपल्या आहेपणाचा बोध घेत नाहीं व दुसऱ्या कोणाच्या ज्ञानाचा तें विषय होत नाहीं. यामुळें (हें बोलणे न साहे आहे-नाहींचें) कोणाला तें आहे असेंहि

म्हणतां येत नाहीं व तें नाहीं असेंहि म्हणतां येत नाहीं. त्याच्या त्या सत्तामात्र अशा आहेपणाला या आहे-नाहींपणाच्या कल्पनांचा कधीं नुस्ता स्पर्श देखील होत नाहीं. थोडक्यांत सांगावयाचें म्हणजे त्या ज्ञानाला या आहे-नाहींपणाच्या कल्पना मुळीं सहनच होत नाहींत, व म्हणून, तें या कल्पनांची नुस्ती सावलीसुद्धां कधीं आपल्या अंगावर पडूं देत नाहीं, असें समजलें पाहिजे ॥ ३३।३४ ॥

स्पष्टीकरण.

तात्पर्य असें आहे कीं आहेपणाची कल्पना व नाहींपणाची कल्पना या दोन परस्पर सापेक्ष अशा कल्पना असून त्या कधीं आपल्या ज्ञानाचे विषय होणारे व कधीं न होणारे असे जे सृष्ट पदार्थ आहेत, त्यांच्या आश्रयानेंच नेहमीं राहात असतात. कोणताहि सृष्ट पदार्थ आपल्या ज्ञानाचा विषय होत असला म्हणजे 'तो आहे' असा त्याविषयीं भाषाव्यवहार होतो; व तो आपल्या ज्ञानाचा विषय होत नसला म्हणजे त्यासंबंधानें बोलतांना 'तो नाहीं' असें आपण म्हणत असतों. अर्थात् आपल्या या आहे-नाहींपणाच्या कल्पनांचें मूळ सृष्टपदार्थांच्या ज्ञाताज्ञातपणांत आहे. त्यांच्या त्या ज्ञाताज्ञातपणाच्या बाहेर या कल्पनांना आपले हातपाय काहीं पसरतां येत नाहींत. परंतु ज्ञान हा काहीं सृष्टपदार्थ नाहीं. आणि तें कोणाला कधीं ज्ञात तर कधीं अज्ञात असणारेंहि पण नाहीं. कारण त्याचें अस्तित्व आपल्यास कधींच दिसत नसल्यामुळें तें ज्ञात असतें असें आपल्यास केव्हांहि म्हणतां येत नाहीं; व तें वस्तुगत्या आपलें स्वरूपच असल्यामुळें तें कधीं अज्ञात असतें असेंहि पण मानतां येत नाहीं. म्हणून त्याला आहेपणाची कल्पनाहि शिवत नाहीं व नाहींपणाची कल्पनाहि शिवत नाहीं. आणि याप्रमाणें त्या दोन्हीं कल्पनांचा त्याला कधींच स्पर्श होत नसल्यामुळें, निर्जन प्रदेशांत निजलेल्या मनुष्याच्या असण्यासारखें त्याचें असणें हें नेहमीं नुस्ती सत्तामात्र अशा आपल्या स्वाभाविक स्थितींत असतें, असें समजलें पाहिजे. ॥ ३३ ॥ ३४ ॥

त्याचप्रमाणें —

दिठी आपण या मुरडे। तैं दिठीपणहि मोडे।
परी नाहीं नोव्हे तें फुडे। जाणेचि कीं ते ॥ ३५ ॥

का काळा राहे काळवखा। तो आपणा ना आणिका।
न चोजवे तरी असिका। हा मी वाणे ॥ ३६ ॥
तैसे असणे का नसणे। हें काहींच मानूस वाणे।
नसोनि असणे। ठाये ठावो ॥ ३७ ॥

अ० टी०—(दिठी आपणिया मुरडे तैं दिठीपणहि मोडे) आपल्या दृष्टीचा स्वभाव किंवा तिचा स्वाभाविक व्यवसाय म्हटला म्हणजे तिनें नेत्रेंद्रियांतून बाहेर पडून पुरोपस्थित पदार्थांकडे जाणें व त्यांच्याशीं संयुक्त होऊन आपल्या अंतःकरणांस त्यांच्या स्वरूपाचा बोध करून देणें, हा होय. तेव्हां जोंपर्यंत ती आपला तो नेहमींचा व्यवसाय करीत राहील तोंपर्यंतच तिच्या आंगीं दृष्टिपणा आहे असें मानतां येईल. आणि तिनें पुढच्या पदार्थांकडे जाण्याचें सोडून देऊन, ती जर परत आपल्या मुळाकडे वळली तर तिच्या आंगीं दृष्टिपणा आहे, असें काहीं म्हणतां येणार नाहीं. कारण मग ती पुढच्या पदार्थाला पाहूं शकणार नाहीं, व तिच्या मुळाशीं, पाहावयाचें काहींच नसल्यामुळें तेथेंहि तिला काहीं दिसणार नाहीं. तेव्हां तिला दृष्टि कोण म्हणणार? जिला कोणीकडे काहींच दिसणार नाहीं ती दृष्टि कसली? तिच्या आंगीं दृष्टिपणा आहे हें कसें मानावयाचें? व कशावरून मानावयाचें? अर्थात् ती आपल्या मुळाकडे वळली कीं त्याबरोबरच ती आपल्या दृष्टिपणालाहि मुकली असेंच व्यवहारतः मानणें प्राप्त आहे. (परी नाहीं नोव्हे) परंतु व्यवहारापुरतें जरी तें तिचें तशा प्रकारचें नाहीं-पण मानतां आलें तरी ती आपल्या मुळाकडे वळल्यावरोबर अजीवाद नष्ट होते किंवा तिच्या दृष्टिपणाचा सर्वथा अभाव होतो, असें वस्तुगत्या काहीं घडत नाहीं. तर ती पुढच्या पदार्थांकडे धांव घेत असतां जशी आपल्या दृष्टिपणानें विद्यमान असते तशीच ती आपल्या मुळाकडे वळली असतांहि आपल्या दृष्टिपणानेंच विद्यमान असते. त्या तिच्या स्वाभाविक आहेपणांत, तिच्या पुढें-मागें जाण्या-येण्यापासून काहीं न्यूनाधिक्य होत नाहीं; किंवा त्या तिच्या जाण्या-येण्यामुळें व्यवहारदृष्ट्या जो तिचा आहे-नाहीं-पणा मानला जात असतो त्याचा तिच्या त्या स्वाभाविक आहेपणाला स्पर्शहि होत नाहीं. आणि ही गोष्ट (तें फुडे जाणेचि कीं ते) ती दृष्टि स्पष्टपणें जाणूनहि पण असतेंच, म्हणजे दृष्टिवंताला हा आपल्या दृष्टिच्या स्वाभाविक असणेंपणाचा प्रकार पुरता माहितहि पण असतोच.

(का) किंवा (काळा राहे काळखा) अफ्रिका खंडांतला एखादा शिद्दी जातीचा कोळशासारखा काळाकुट्ट मनुष्य अमावास्येच्या घनांधकारांत लपून बसला असतां (तो आपणा ना आणिका न चोजवे) त्याचें शरीर त्याला स्वतःला दिसणार नाहीं व दुसऱ्यालाहि दिसणार नाहीं, व त्यामुळें लोकांनां तो नाहीं असेंच वाटेल, हें सांगावयास नकोच. परंतु लोकांनां जरी तो नाहींसा वाटला (तरी असिका हा मी बाणे) तरी स्वतः त्या असणाऱ्याच्या ठिकाणीं, म्हणजे अंधारांत लपून बसणाऱ्या त्या काळ्या मनुष्याच्या ठिकाणीं, ' हा मीं आहें ' असा आपल्या आहेपणाचा बोध ठसावलेला असणारच; व तो जसा उजेडांत सताच अंधारांत सारखाच ठसावलेला असणार हेंहि पण उघडच होय. तस्मात् या त्या मनुष्याच्या ठिकाणीं बाणलेल्या आपल्या स्वाभाविक आहेपणाशीं, लोकांना व स्वतः त्यालाहि उजेडांत दिसणारा त्याचा आहेपणा व अंधारांत दिसणारा त्याचा नाहींपणा, या दोन्हींचा अर्थाअर्थी काहीं संबंध नसतो, असेंच मानणें प्राप्त आहे.

मिळून आपल्या दृष्टिच्या व त्या काळ्या मनुष्याच्या लौकिक, व्यावहारिक, किंवा नैमित्तिक, आहे-नाहीं-पणाचा जसा त्या दोघांच्याहि स्वाभाविक आहेपणाशीं काहीं संबंध नसतो, जसें त्यांचें स्वभावसिद्ध असणें हें, त्यांच्या त्या नैमित्तिक असण्या-नसण्याच्या लौकिक व्यवहारांत न गुरफटतां, व त्यामुळें, न्यूनाधिकभावास प्राप्त न होता, स्वतंत्र रीत्या, त्या असण्या-नसण्याहून अगदीं पृथक्, असें आपल्या शुद्ध असणेपणानें असतें, (तैसे) तसेंच जाग्रदावस्थेंत पाहाणें, ऐकणें, वगैरे ज्ञानेंद्रियांच्या क्रियांच्या रूपानें किंवा त्या क्रियांच्या द्वारा, आपल्या स्वरूपभूत ज्ञानाचें जें आहेपण प्रत्ययास येत असतें व सुषुप्तावस्थेंत त्या क्रियांच्या अभावीं, त्याचें जें नाहीं-पण प्रतीत होत असतें, त्या (असणें का नसणें हें मानूसवाणे काहींच नसोनि) त्याच्या माणुसवाण्या, म्हणजे लौकिक किंवा व्यावहारिक, असण्याचा किंवा नसण्याचा, त्याच्या स्वभावसिद्ध असण्याशीं काहीं संबंध नाहीं, त्याचें स्वाभाविक असणें हें त्या लौकिक असण्या-नसण्याशीं संयुक्त होऊन न्यूनाधिकभावास, म्हणजे आहे-नाहीं-पणास, कधींच प्राप्त होत नाहीं; तर तें जागृति व सुषुप्ति या दोन्हीं अवस्थांत (असणे ठाये ठावो) सारखेंच आपल्या शुद्ध, निखालस, असणेपणानें, ठिकच्या ठिकाणीं, म्हणजे जसें ते स्वभावतः आहे तसेंचे तसेंच, असतें ॥ ३५–३७ ॥

तसेंच—

> निर्मळपणीं आपुला । आकाशाचा संचु विराला ।
> तें स्वयें असे पुढिला । काहीं ना कीं ॥ ३८ ॥
> का आंगीं कीं निर्मळपणीं । हारतलया पोखरणी ।
> हें आणिका वांचोन पाणीं । सगळेंचि आहे ॥ ३९ ॥
> आपणा भागु तैसें । असणेंचि जें असे ।
> असे नाहीं हे ऐसे । सांडूनिया ॥ ४० ॥

अ० टी०—(निर्मळपणीं आपुला आकाशाचा संचु विराला) आपल्या ठिकाणीं सदासर्वकाळ निर्मळपणानें असणारें जें आकाश, त्याच्या पोटांतला उदक, तेज व वायु यांच्या संयोगानें संघटित होणारा व अतएव मलरूप असा अभ्रांचा संचय हा जेथल्या तेथे जिरून गेला असतां (तें स्वयें असे) आकाश हें स्वतः जरी आपल्या आकाशपणानेंच विद्यमान असतें, तरी पण (पुढिला काहीं ना कीं) पुढच्यांनां, म्हणजे आकाशादि पंचमहाभूतांच्या संततिभूत जीं मनुष्यें त्यांनां, तें काहीं नाहीं असें, अर्थात् शून्यरूप, अभावरूप, दिसत असतें. परंतु त्यांत अभ्राचा संचय असतां कोणाला तें अवकाशरूप, म्हणजे भावरूप दिसो वा त्या संचयाच्या अभावीं कोणाला तें शून्यरूप म्हणजे अभावरूप दिसो, त्याचें स्वभावसिद्ध असें जें निर्मल, शुद्ध, आहेपण आहे, तें जसें आपल्या आंगाला त्या त्याच्या लोकदृष्टींतील आहे. नाहींपणाचा स्पर्श न होऊं देतां, त्या दोन्हीं स्थितींत सारखेंच आपल्या स्वाभाविक निर्मळपणानें विद्यमान असतें—

(का आंगीं कीं निर्मळपणी हारतलया पोखरणी) किंवा स्वभावतःच निर्मळपणानें असणारें पुष्करणींतील× पाणी हें त्या पुष्करणीच्या तळजमीनींत जिरून दिसेनासें झालें असतां (हें आणिका वांचोन पाणीं सगळेंचि आहे) तें इतरांच्या दृष्टीचा विषय जरी न झालें तरी तें 'सर्व पाणी जमीनीच्या पोटीं आपल्या पाणीपणानें असणारच. अतएव तें पुष्करणींत विद्यमान असतां लोक त्याला आहे म्हणोत या तें पुष्करणीच्या तळ-जमीनींत जिरून गेलें असतां ते त्याला नाहीं म्हणोत, त्याचें स्वभावसिद्ध आहेपण

× ज्या तळ्याच्या चारहि बाजूस पायऱ्या बांधलेल्या असतात त्या तळ्याला पुष्करणी म्हणतात.

हें जसें त्याच्या त्या लौकिकांतील आहे-नाहींपणाला सोडून स्वतंत्रपणानें असतें—

(तैसें) तसें, आपल्या स्वरूपभूत ज्ञानाच्या पोटीं जो हा आकाशादि पंचमहाभूतांचा व पांचभौतिक अनेकविध पदार्थांचा संचय झालेला आहे, त्यावरून एक प्रकारचें ज्ञानाचें अस्तित्व प्रतीत होत असतें व हा संचय जर विरून गेला तर ज्ञानाचाहि अभाव होईल असेंहि वाटत असतें. अथवा मायेनें आपल्या नित्यनूतनता-पेशलतादि चतुर्विध उत्कर्षांच्या[1] द्वारा चौफेर पक्की बांधून काढलेल्या या सृष्टिनामक पुष्करणीकडे शिवदृष्ट्या पाहाणाराला तींत ओतप्रोत ज्ञानजल भरलें आहे असें दिसतें, तर तिच्याकडे जीवदृष्ट्या पाहाणाराला–तें विषय नामक तळ जमिनींत जिरून दिसेनासें होत असल्यामुळें–तींत ज्ञानाचा सर्वथा अभाव प्रतीत होत असतो. परंतु (आपणा भागु असणेंचि जें असे) ज्ञानाचा भाग, ह्मणजे त्याच्या मालकीचें, अर्थात् त्याचें स्वभावभूत, असें जें सत्तामात्र अशा प्रकारचें असणें आहे, तें आपल्या आंगाला ज्ञानाच्या या लौकिक असण्या-नसण्याचा, भावाभावाचा, नुस्ता स्पर्शसुद्धां कधीं होऊं देत नाहीं. तर (है ऐसे असे नाहीं सांडूनिया) अशा प्रकारच्या या असण्या-नसण्याला दूर सारून तें सदासर्वकाळ आपल्या स्वाभाविक सत्तामात्रपणानें विद्यमान असतें ॥ ३८।३९।४० ॥

निद्रेचे नाहींपण । निमालिया ही जागरण ।
असीजे का नेणे कोण । होवोन जैसे ॥ ४१ ॥
का भूमी कुंभ ठेविजे । तै सकुंभता आपजे ।
तो नेलिया म्हणिजे । तेणेवीण ॥ ४२ ॥
परी हे दोनी भाग । न शिवती भूमीचें अंग ।
ते वेळीं भूमी तैसें चांग । चोख जें असणे ॥ ४३ ॥

---

१ चतुष्कपर्दायुवतिः सुपेशाघृतप्रतीकावयुनानिवस्ते–ऋक्० अष्टक ८ अ० ६ व० १६ मं० ३ "चत्वारोस्याः कपर्दा युवतिरथ भवेन्नूतना नित्यमेषा, माया वापेशाला स्यादघटितघटनापाटवंयाति यस्मात् । स्यादारंभे घृतास्या श्रुतिभववयुनान्येवमाच्छादयंती, तस्यामेतौ सुपर्णाविव परपुरुषौ तिष्ठतोऽर्थ प्रतीत्या "–श्रीमच्छंकराचार्यकृत शतश्लोकी. श्लो. २६.

अ० टी०—आपण झोपेंतून जागे झाल्यानंतर जोंपर्यंत आपल्या ठिकाणीं स्मृतिरूपानें निद्रेच्या अभावप्रत्ययरूपतेचा अनुभव स्फुरत असतो तोंपर्यंत, आतां आपण जागे आहोंत अशा प्रकारचा आपल्या जागृतीचा बोधहि आपल्या ठिकाणीं स्पष्ट किंवा अस्पष्टपणानें जागृतच असतो; आणि (निदेचे नाहींपण निमालिया हीं) निद्रेच्या त्या नाहींपणाचें स्मरण नाहींसें झालें कीं मग (जागरण असीजे का नेणे कोण) आपण जागे आहोंत असेंहि कोणीं जाणत नाहीं ह्मणजे, मग आपल्या ठिकाणीं जागृतीचा अनुभवहि स्फुरेनासा होत असतो. परंतु तो जरी न स्फुरला तरी आपण असतों तर जागेच. तस्मात् निद्रेचें स्मरण व जागृतीचा प्रत्यय हे दोन्हीं टाकून देऊन नुस्तें जागृत असणें ही जशी निखालस जागृति आहे—

(का भूमी कुंभ ठेविजे तैं सकुंभता आपजे) किंवा घरांतल्या ओसरीवर कोणी कुंभ (घट किंवा तांब्या) आणून ठेविला असतां तेथील भूमी आपल्यास सकुंभ दिसूं लागते; व (तो नेलिया ह्मणिजे तेणे वीण) तो तेथून उचलून नेल्यावर, जोंपर्यंत आपल्यास त्या भूमीची सकुंभता आठवत असते तोंपर्यंत ती भूमी आतां निष्कुंभ आहे असें आपण म्हणूं लागतो. (परी हे दोन्हीं भाग न शिवती भूमीचें आंग) परंतु, ओसरीच्या त्या भूमीला कुंभाचा सद्भाव व असद्भाव या दोहोंपैकीं कोणाचाच स्पर्श झालेला नसतो. ह्मणजे, स्वतः त्या भूमीनें कधीं सकुंभपणाचाहि स्वीकार केलेला नसतो व त्याच्या परित्यागपूर्वक कधीं ती निष्कुंभपणाचाहि अंगीकार करीत नाहीं. यामुळें तिच्या सकुंभ-निकुंभ-पणाच्या आपल्या कल्पना जेव्हां साफ मावळून जातात, जेव्हां आपल्यास तिचा सकुंभपणाहि आठवत नाहीं व निष्कुंभपणाहि आठवत नाहीं, (ते वेळी भूमी चांग) तेव्हां आपल्यास ती भूमी जशी निखालस भूमीपणानें, नुस्ती भूमीमात्र अशा प्रकारची दिसते—

(तैसें चोख जें असणे) तसें आपल्या स्वरूपभूत ज्ञानाचें असणें हें, स्वविषयक ज्ञानाज्ञानशून्य असें नुस्तें ज्ञान, निखाळस ज्ञानमात्र, ज्ञप्तिमात्र, अशा प्रकारचें आहे. त्याच्या ठिकाणीं स्वेतर किंवा स्वविषयक ज्ञानाज्ञानाच्या *असण्याचें काहीं प्रयोजन नाहीं व त्यांचें असणें शक्यहि पण नाहीं.* तर स्वभावतः तें जसें एकमेवाद्वितीय आहे तसें तें सदासर्वकाळ एकमेवाद्वितीयच राहावयाचें, हा सिद्धांतपक्ष होय ॥ ४१-४३ ॥

प्रकरण पांचवें.

सच्चिदानन्द निरूपण.

नैवास्ते चानुभाव्यं त्वनुभवरथ तं ग्राहको नैवयास्मि-।
आत्मानं गूढभावं प्रति सदथ चिदानन्दरूपं सुत्याज्यम् ॥
जाड्यादासत्यदुःखादय ग्रहण सदैवाथ चिद्वै सुखं तत् ।
ज्ञानेशस्यात्र तुभ्यं कथितरनुमया पंढरीनाथ भावः ॥ ५ ॥

परमात्म्याच्या स्वरूपांत ज्ञानाज्ञानासारखे विजातीय-भेद नाहींत आणि त्यांत व्यापक व परिच्छिन्न ज्ञानासारखे सजातीय-भेदहि पण नाहींत, असें अनुक्रमें, तिसऱ्या व चवथ्या प्रकरणांत विवेचन केलें; परंतु तेवढ्यानें परमात्मा सर्वथा भेदशून्य व अतएव एकमेवाद्वितीय आहे, असें निर्विवाद सिद्ध होत नाहीं. कारण श्रुतीनें परमात्म्याच्या सच्चिदानन्दरूपतेचा जो उल्लेख केला आहे त्यावरून, त्याचें स्वरूप सत्ता, प्रकाश व सुख, या तीन धर्मांनीं युक्त असावें—म्हणजे परमात्मा हा विजातीय-सजातीय-भेदरहित जरी असला तरी त्याच्या स्वरूपांत या सत्तादि त्रिविध धर्मांच्या रूपानें स्वगत-भेदांची विद्यमानता असली पाहिजे—असें वाटण्याचा संभव दिसतो. म्हणून श्रुतीनें जो त्याच्या सच्चित्सुखरूपतेचा उल्लेख केला आहे त्याचा हेतु काय, तो दाखवून, त्याच्या स्वगतभेदशून्यतेचें प्रतिपादन करण्यासाठीं श्रीज्ञानेश्वरांनीं या पांचव्या प्रकरणाचा आरंभ केला आहे.

१ सत्-चित्-आनन्द हीं पदें परमात्म्याचीं वाचक नव्हत.

सत्ता प्रकाश सुख । या तिहीं तिहीं उणे लेख ।
जैसें विषपणेंचि विष । विषा नाहीं ॥ १ ॥

अमृतवाहिनी टीकाः—

(१) सत्ता म्हणजे अस्तित्व किंवा आहेपण. त्रिकालाबाधित, कालत्रयातीत, असें जें अस्तित्व त्याला सत्ता म्हणतात; व तेंच सत्, सत्य,

या नांवानींहि व्यवहृत होत असतें. अर्थात् कधीं नाहींपणास प्राप्त न होणारें असें जें आहेपण त्याला सत्प्राशस्त्य आहे.

(२) **प्रकाश** म्हणजे ज्ञान. अविद्यामलरहित व अतएव शुद्ध, यथार्थ, असें जें ज्ञान त्याचा प्रकाश या नांवानें उल्लेख होत असतो, व त्यालाच चित्, चेतन, या संज्ञाहि दिल्या गेल्या आहेत. व्यवहारांत यद्यपि चेतन शब्दाचा चलन-वलन असाहि अर्थ करतात; तथापि तो काहीं चेतन शब्दाचा मुख्यार्थ नव्हे. कारण चलन-वलन ही क्रिया आहे. तस्मात् ती जडस्वभाव होय. तिला चेतनस्वरूप मानतां येत नाहीं. परंतु क्रिया ही ज्ञानाधीन असल्यामुळें ती आपल्या अस्तित्वाच्या द्वारा ज्ञानाच्या अस्तित्वाची निदर्शक होत असते. म्हणून चलन-वलनाचा चेतन किंवा चेतना या नांवानें उल्लेख होत असावा असें वाटतें. मिळून चलन-वलनाची चेतन ही संज्ञा केवळ लाक्षणिक असून चेतन शब्दाचा वाच्यार्थ ज्ञान हाच होय. आणि—

(३) **सुख** म्हणजे आनन्द. दुःखाचा अभाव हा आनन्दरूप असून त्यालाच सुखहि म्हणतात.

एवंच **सत्ता, प्रकाश** व **सुख** हे तीन शब्द, याप्रमाणें अनुक्रमें **आस्तित्व, ज्ञान** व **आनन्द** या तीन भावरूप अर्थांचे वाचक होत.

परंतु (सत्ता प्रकाश सुख या तिहीं तिहीं उणे लेख) श्रुतीनें परमात्म्याच्या स्वरूपाचा उल्लेख करतांना जी सत्ता, प्रकाश व सुख या तीन पदांची योजना केली आहे ती काहीं अस्तित्व, ज्ञान व आनंद हे तीन भाव जसे सृष्टींत निदर्शनास येत असतात, तसेच ते परमात्म्याच्या स्वरूपांतहि विद्यमान असतात, हें सांगण्याकरितां नव्हे. तर तिनें या सत्तादि तीन शब्दांच्या द्वारा परमात्म्याच्या स्वरूपांत अस्तित्वादि तिन्हि भावांचा उणेपणा, म्हणजे त्यांचा संकोच, लक्षित केला आहे, असें समजलें पाहिजे. कारण (जैसें विषपणेंचि विष विषा नाहीं) विष नांवाचा पदार्थ हा स्वभावतःच मारक, म्हणजे प्राणहारक किंवा प्राणनाशक, असल्यामुळें तो नेहमीं जरी आपल्या विषपणानें, म्हणजे मारकपणानेंच, विद्यमान असतो, तरी पण तो स्वतः आपल्यास कधींच मारक होत नाहीं व अतएव त्याच्या ठिकाणीं जसा स्वतः त्याच्यापुरता विषपणा हा मुळींच नसतो, तसा परमात्मा हा स्वभावतः सच्चित्सुखरूप असल्यामुळें तो सदासर्वकाळ जरी आपल्या सच्चित्सुखरूपानेंच विद्यमान असतो, तरी पण सत्तादि तीन

पदांच्या अर्थरूप जे अस्तित्वादि तीन भाव आहेत त्यांच्या रूपांचा स्वीकार करून तो त्रिविध असा कधींच होत नाहीं. तर हे अस्तित्वादि तिन्हि भाव आपआपल्या भावरूपतेच्या संकोचपूर्वक परमात्म्याच्या स्वरूपांत एकवटून एकरूप, ह्मणजे सारखेच परमात्मरूप, झालेले असतात, व अतएव परमात्मा हा सच्चित्सुखरूप असूनहि पुनः तो जसा एकमेवाद्वितीय आहे तसा एकमेवाद्वितीयच असतो, असेंहि श्रुतींचेंच सांगणें आहे. तस्मात् तिनें परमात्म्याचा उल्लेख करतांनां जी सत्तादि तीन पदांची योजना केली आहे ती, त्या तिन्हि पदांच्या अर्थभूत अस्तित्वादि तिन्हि भावांचा संकोच सूचित करण्याकरितां, लक्षणा वृत्तीनें त्या तिन्हि अर्थांच्या संकोचावर दृष्टि पोंचविण्याकरितां, केली आहे. अर्थात् त्या योजनेपासून अस्तित्वादि तिन्हि भावांचा उणेपणा लक्षित आहे, असेंच मानणें प्राप्त आहे ॥ १ ॥

आतां अस्तित्वादि तिन्हि भाव परमात्म्याच्या स्वरूपांत कसे एकवटून एकरूप होतात, म्हणाल तर—

कान्ति काठिण्य कनक। तिहीं मिळोन कनक एक।
द्राव गोडी पीयूष। पियूषीं जेवी॥ २॥

अ० टी०—(कान्ति काठिण्य कनक तिहीं मिळोन कनक एक) सोन्याची कान्ति म्हणजे सोन्याच्या आंगचें तेज. सोने मातींत मिसळलेलें असलें तरी मातीच्या मलीनपणानें कधींहि मलीन न होणारी अशी जी सोन्याची चमक, तें त्याचें तेज किंवा त्याची कान्ति होय. आणि त्याचें काठिण्य म्हणजे त्याचा कठिणपणा, त्याची सघनता, जडता, किंवा त्याचें विशिष्ट गुरुत्व. आणि सोनें म्हणजे त्या नांवाची धातु किंवा त्या धातुचा रज, तार, ढगड किंवा चीप. मिळून हे तिन्हि भाव निरनिराळे असून त्याप्रमाणें ते निरनिराळ्या प्रकारानें आपल्या निरनिराळ्या इन्द्रियांचे विषयहि होत असतातच. डोळ्यानें सोन्याची कान्ति व आकार दिसतो आणि हातानें त्याच्या काठिण्याचा बोध होत असतो. परंतु सोन्याच्या सोनेपणांत जसे ते तिन्हि भाव एकवटून एक सोनेपणास प्राप्त झालेले असतात—

किंवा (द्राव गोडी पीयूष पियूषीं जेवी) द्राव म्हणजे पातळपणा, गोडी म्हणजे मधुरता व पीयूप म्हणजे अमृत नांवाचें द्रव्य. हे तिन्हि भाव निरनिराळे असून ते निरनिराळ्या तीन इन्द्रियांचे विषय होत असतात. पातळपणा

हाताला कळतो, गोडी जिव्हेनें जाणली जाते व द्रव्य डोळ्यानें दिसत असतें. परंतु अमृत निराळें, त्याची गोडी त्याहून निराळी व त्याचा पातळपणा हा त्या दोन्हींहून निराळा, असा तद्विषयक प्रत्यय मात्र कधींच येत नाहीं. तर अमृत नांवाचा पदार्थच पातळ व तोच गोड, असा आपला तद्विषयक प्रत्यय असतो. तस्मात्, द्राव, गोडी व अमृत हे तिन्हि भाव जसे अमृतपणांत एकवटून अमृतरूप झालेले असतात. तसे सद्रूपता, चिद्रूपता व सुखरूपता हे तिन्हि पदार्थ परमात्म्याच्या स्वरूपांत एकवटून परमात्मरूप होत असतात.

एवंच, परमात्म्याचें स्वरूपभूत सुख हें अविद्यामलरहित, शुद्ध, प्रकाशस्वभाव, असून तें सद्रूप म्हणजे सदासर्वकाळ आपल्या एकरस सुखपणानें असणारें आहे. अतएव तेथील परिस्थिति ह्मटली ह्मणजे परमात्म्याच्या स्वरूपांत **सत्ता** कसली ? तर **प्रकाशाची**, व **प्रकाश** कसला ? तर **सुखाचा, आनंदाचा,** आणि तो **आनंद** कोण ? तर **परमात्मा,** अशा प्रकारची आहे, असें समजलें पाहिजे ॥ २ ॥

अथवा:--

उजाळ द्रति मार्दव । या तिहीं तिहीं उणीव ।
हें देखिजे सावेव । कापुरीं एकीं ॥ ३ ॥

अ० टी०--(उजाळ, द्रति, मार्दव या तिहीं तिहीं उणीव) उजाळ, द्रति व मार्दव या तीन शब्दांचे अर्थभूत असे जे अनुक्रमें, स्वच्छता, सुगंध व मृदुता, त्या तीन भावांची उणीव म्हणजे संकोच होऊन ते कसे एकवटतात व एकरूप होतात, हें जर पाहावयाचें असेल तर (हें देखिजे सावेव कापुरीं एकीं) कापुर नांवाच्या पदार्थाच्या ठिकाणीं पाहावें, म्हणजे तेथे त्या तिन्हि भावांचें ऐक्य स्पष्ट किंवा सर्वांगपरिपूर्ण अशा प्रकारचें दृष्टोत्पत्तीस येईल ॥ ३ ॥

कारण कापुराच्या स्वरूपांत:--

मवाळ तेंचि उजाळ । कीं उजाळ तेंचि मवाळ ।
हें दोनी ना परिमळ । मात्र चि जें ॥ ४ ॥

अ० टी०--(मवाळ तेंचि उजाळ) हाताला जें मृदु लागतें तेंच डोळ्याला स्वच्छ दिसत असतें. (कीं उजाळ तेंचि मवाळ) किंवा जें

डोळ्यानें स्वच्छ दिसतें तेंच हाताला मृदु लागत असतें. किंबहुना (हें दोनी ना परिमळ मात्रचि जें) मृदुता व स्वच्छता हे दोन्हीं भाव कापुराच्या परिमळमात्रतेंत एकवटून सर्वथा परिमळमात्र, सुगंधमात्र, अशारूपास प्राप्त झालेले असतात. कारण कापुराचा खडा पाण्यांत टाकला असतां त्याची स्वच्छताहि दिसेनाशी होत असतें व हाताला मृदुपणाहि लागेनासा होत असतो; परंतु पाण्यांत शेष राहाणारा जो सुगंध तो एकटाच तेथे आपल्यास कापुराचें अस्तित्व दाखवीत असतो. तस्मात् पाण्यांत टाकलेल्या कापुराच्या खड्याचे अंगभूत स्वच्छता व मृदुता हे धर्म तेथे कापुराच्या सुगंधनामक धर्मांत एकवटून सुगंधरूप झालेले असतात, व अतएव कापुराचें वास्तविक स्वरूप ह्मणजे सुगंध मात्र असून तो सुगंधच घनीभावास प्राप्त झाला असतां स्वच्छ व मृदु अशा कापुराच्या खड्याचें स्वरूप धारण करीत असतो, असेंच म्हणावें लागतें ॥ ४ ॥

असो तर—

ऐसें एके कापुरपणीं । तिहीं इये तिहीं उणी ।
इया परी आटणी । सत्तादिकांची ॥ ५ ॥

अ० टी०–(ऐसे) याप्रमाणें (एके कापुरपणीं तिहीं इये तिहीं उणी) उजाळ, मार्दव व दति, या तीन शब्दांचे अर्थभूत असे जे स्वच्छता, मृदुता व सुगंध हे कापुराच्या आंगचे तिन्हि भाव एका कापुरपणांत एकवटून जसे कापुररूपास प्राप्त होत असतात, (इया परी) त्याच प्रमाणें (आटणी सत्तादिकांची) परमात्म्याच्या स्वरूपांत सत्ता, प्रकाश व सुख या तीन शब्दांचे अर्थभूत अस्तित्व, ज्ञान व आनंद, हे तिन्हि भाव एकवटून परमात्मरूप होत असतात, असें समजलें पाहिजे ॥ ५ ॥

आतां परमात्म्याच्या स्वरूपांत अस्तित्वादि तीन भावांची विद्यमानता, आपआपल्या भावरूपानें जर कधींच नसते तर श्रुतीनें तरी परमात्म्याचा उल्लेख त्या त्रिविध भावांच्या वाचक अशा सत्तादि शब्दांनीं कां करावा? असा प्रश्न येथे उपस्थित होईल. परंतु त्याचें उत्तर असें आहे कीं—

येऱ्हवीं सच्चिदानंद भेदें । चाललीं तिन्हि पदें ।
परी तिन्हि उणी आनंदें । केलीं येणें ॥ ६ ॥

अ० टी०—(येऱ्हवीं) जगाच्या अनुभवकालीं, ह्मणजे श्रोत्रादि

इंद्रियद्वारा शब्दादि विषयांचा उपभोग चालू असतां, त्यांत (सच्चिदानंद भेदें चाललीं तिन्हि पदें) नेहमीं सत्ता, प्रकाश व सुख, अर्थात् सत्, चित् व आनंद, या तीन भावांचा अनुभव हा घडतच असतो. मूळ या तिन्हि भावांचें परमात्म्याच्या स्वरूपांत आहे. परमात्म्याच्या सच्चित्सुखरूपतेमुळें सृष्टींत हे तिन्हि भाव निदर्शनास येत असतात. म्हणून श्रुतीनें परमात्म्याच्या स्वरूपाचा उल्लेख करतांनां सत्, चित् व आनंद या तीन पदांची योजना केली आहे. किंबहुना, ती तिला निरुपायानें करावी लागली आहे, असें म्हटलें तरी चालेल. कारण वस्तुगत्या परमात्मा हा सर्व भावाभावातीत असल्यामुळें तो कोणत्याहि शद्बाचा विषय होऊं शकत नाहीं, कोणत्याहि शद्बानें त्याचें स्वरूप जाणविलें जाऊं शकत नाहीं. तेव्हां वेदपुरुषानें तरी त्याचें स्वरूप निदर्शनास आणून देण्यासाठीं कोणताहि शद्ब आणावयाचा कोठून? म्हणून वस्तुगत्या त्यानेंहि 'नेति नेति' म्हणून कानावर हातच ठेविले आहेत. परंतु आत्मदर्शनाचा मार्ग जीवाला दाखविण्यासाठीं सृष्टींत मुद्दाम अवतरलेल्या वेदपुरुषानें नुसतें 'नेति नेति' म्हणून कसें चालणार? अर्थात् त्याला परमात्म्याचें स्वरूप कसें आहे तें सांगतां येवो वा न येवो, पण त्या स्वरूपाचें दर्शन घडण्याचा मार्ग हा त्यानें जीवाला दाखविलाच पाहिजे. आणि सत्, चित् व आनंद, हे तिन्हि शद्ब टाकून देऊन व नुसत्या तद्दर्शित भावांपैकीं कोणत्या तरी एका भावाची कांस घट्ट धरून साधकानें विषयांकडून परमात्म्याकडे वळणें व शेवटीं त्या भावाच्या भावरूपतेलाहि टाकून देऊन त्यानें (साधकानें) नुसत्या तन्मात्र रूपानें स्थिरावणें असा एक मार्ग वेदपुरुषाच्या लक्षांत आला, म्हणून त्यानें परमात्म्याचा उल्लेख करतांनां त्याच्या सच्चिदानन्दरूपतेकडे बोट दाखवून ठेविलें आहे. तेव्हां परमात्म्याकडे बोट दाखवितांनां वेदपुरुषानें सत्, चित् व आनन्द या तीन पदांनां जरी हातीं धरलें आहे (परी) तरी पण तेवढ्यावरून त्या तीन पदांचे अर्थभूत तीन भाव हे परमात्म्याच्या स्वरूपांत आपल्या त्रिविध भावरूपानें विद्यमान असतात असें काहीं मानतां येत नाहीं. तर (तिन्हि उणी आनन्दें केलीं येणे) पूर्वी सांगितल्याप्रमाणें कापुराची स्वच्छता, मृदुता व सुगंध, हे तिन्हि जसे त्याच्या एका सुगंधमात्रतेंत एकवटतात तसे सत्, चित् व आनन्द, या शद्बांचे अर्थभूत तिन्हि भाव परमात्म्याच्या स्वरूपभूत आनन्दमात्रतेंत एकवटून एकरूप झालेले असतात, असेंच समजलें पाहिजे ॥६॥

तात्पर्य असें आहे कीं, सृष्टींत जीं सदसत्, चिदचित् व सुख-दुःख, हीं द्वंद्वें प्रत्ययास येतात, ते सृष्टीचे अंगभूत म्हणजे स्वभावसिद्ध धर्म आहेत असें प्रायः मानलें जात असतें; परंतु वास्तविक प्रकार काहीं तसा नाहीं. तर वास्तवतः सृष्टि ही असत्, जड व दुःख, रूपमात्र आहे. कारण सृष्टि हें वस्तुगत्या मायेचें कार्य असून माया हा कालत्रयीं नसणारा व अतएव असत् असा पदार्थ होय. तेव्हां तत्कार्यभूत जी सृष्टि ती सद्रूप कशी असणार? अर्थात् शक्यच नाहीं. तर तीहि असतच ठरते. तशीच सृष्टि ही वासनाजनित व अतएव कर्मजनित असून कर्म हें जात्याच जड असल्यामुळें तत्संततिभूत जी सृष्टि तीहि जडच मानावी लागते. शेष राहिली तिची दुःखरूपता, व तिचें मूळ सृष्ट्युत्पत्तीच्या हेतूंत आहे. म्हणजे कर्मफलांचा भोग हा सृष्ट्युत्पत्तीचा हेतु असून भोग हा "परिणामतापसंस्कारदुःखैर्गुणवृत्तिविरोधाच्च दुःखमेव सर्वं विवेकिनः" या पातंजल सुत्रा (२-१५) प्रमाणें सर्वथा दुःखरूप असल्यामुळें सृष्टीची दुःखरूपता अनायासेंच सिद्ध होते. मिळून सृष्टि ही याप्रमाणें नुस्ती असज्जडदुःखरूप मात्र होय. तिच्या आंगीं सत्ता, प्रकाश व सुख, हे धर्म स्वभावसिद्ध असण्याचा मुळींच संभव नाहीं.

परंतु तिच्या आंगीं हे सत्तादि तिन्हि धर्म दिसतात तर खरे. तेव्हां ते कसे दिसतात? असा प्रश्न साहजिकच उत्पन्न होतो; व त्याचें उत्तर असें आहे कीं, ते परमात्म्यानें मायेला आश्रय दिल्याचें व तिच्या या (सृष्टिरूपी) कार्यांत परमात्म्याची ओतप्रोत व्याप्ति असल्याचें फल होय. कारण सृष्टि ही जरी मायाकृत आहे तरी पण माया ही कोणी स्वतंत्र वस्तु नाहीं. निदान सृष्टिरचनेच्या कामीं तरी तिला स्वातंत्र्य नाहीं. तर तिनें जी सृष्टीची रचना केली आहे ती "मयाध्यक्षेणप्रकृतिः सूयते सचराचरम्" या गीतावचनाप्रमाणें परमात्म्याच्या आश्रयानें, किंबहुना त्याच्या आंगावरच केली आहे, व त्यामुळें तदंतर्गत प्रत्येक ल्हान-मोठया पदार्थांत परमात्म्याची ओतप्रोत व्याप्ति असते. तेव्हां सृष्टीला निर्माण करणारी जरी माया असली तरी तिच्या या कार्यांतील परमात्म्याच्या व्याप्तीचा त्यावर (सृष्टिरूपी कार्यावर) काहीं परिणाम हा घडलाच पाहिजे. आणि सृष्टीच्या स्वभावभूत असज्जडदुःखाच्या प्रतियोगी सच्चित्सुखरूपी धर्म तिच्या आंगीं उत्पन्न होणें हा तो परिणाम होय.

एवंच, माया व ब्रह्म (परमात्मा) यांच्या संयोगामुळें किंवा समागमापासून प्रादुर्भूत होणाऱ्या सृष्टींत आहे-नाहीं-पणा, ज्ञानाज्ञान व सुखदुःख, असे जे एकमेकाचे प्रतियोगी भाव दृग्गोचर होत असतात त्यांपैकीं नाहींपणा, अज्ञान व दुःख, हे मायेच्या कार्यभूत सृष्टीचे स्वभावभूत धर्म असून आहे-पणा, ज्ञान व सुख, हे तिला परमात्म्याच्या सान्निध्याच्या योगानें प्राप्त झालेले धर्म होत. म्हणून श्रुतीनें त्या धर्मांचा उल्लेख परमात्म्याकडे अंगुलि-निर्देश करतांना केला आहे, असें समजलें पाहिजे.

सारांश—

सत्താचि कीं प्रकाशु । प्रकाशचि सत्ता उल्हासु ।
हें न निवडे मिठांशु । अमृतें जेवीं ॥ ७ ॥

अ० टी०—(सत्ताचि कीं प्रकाशु प्रकाशचि सत्ता उल्हासु) पर-त्म्याची जी सद्रूपता तीच त्याची प्रकाशरूपता, चिद्रूपता, आणि जी त्याची चिद्रूपता तीच त्याची सद्रूपता व आनंदरूपता होय. त्याच्या स्वरूपाचे ते निरनिराळे तीन प्रकार नाहींत. श्रीएकनाथांच्या शब्दानें सांगावयाचें ह्मणजे " नाव हें भिन्न स्वरूप अभिन्न । जनीं जनार्दन तैसा पाहे " *याप्रमाणें सत् , चित् व आनंद, हीं नांवें मात्र भिन्न आहेत, पण* तदुपलक्षित वस्तु भिन्न नाहीं, ती एकच होय. जगाच्या दृष्टीनें त्या एकच वस्तुला हीं सत्तादि निरनिराळीं तीन नांवें दिलीं गेलीं आहेत. अद्वैतमकरंदकार ह्मणतात कीं, " अहमस्मि सदा भामि कदाचिन्नाहमप्रियः ब्रह्मैवाहमतः सिद्धं सच्चिदानंदलक्षणम्" ह्मणजे, मींच सदा असतों व मींच सदा दिसतों, ह्मणजे प्रकाशतों, आणि मीं स्वतः आपल्याला अप्रिय असा तर कधींच नसतों, तर सदासर्वकाळ प्रियच असतों, तस्मात् सच्चिदानंद-रूप जें ब्रह्म तें मींच आहें हें उघड होय. अतएव एकट्या परमात्म्याच्या एकमेवाद्वितीय अशा स्वरूपाचाच सत् , चित् व आनंद, या तीन नांवांनीं उल्लेख होत असतो. असें समजलें पाहिजे.

एवंच परमात्म्याच्या स्वरूपाचे अवबोधन होण्याचा मार्ग दाखवितांना श्रुतीनें सद्, चित् व आनंद, हीं तीन पदें जरीं योजलीं आहेत, तरी पण तिनें तीं निरनिराळ्या तीन अर्थांना अनुलक्षून योजिलेलीं नाहींत, तर एकच वस्तुला अनुलक्षून तिनें या तीन पदांची योजना केली आहे, यास्तव त्यांपासून जें सत् तेंच चित् व जें चित् तेंच आनंद,

याप्रमाणें त्या तिन्हि पदार्थांच्या ऐक्याचा, त्यांच्या एकरूपतेचाच, बोध घेतला पाहिजे; आणि (हें न निवडे मिठांशु अमृतें जेवी) अमृतांतून त्याची गोडी जशी निराळी निवडून काढतां येत नाहीं तसेंच सत्तेतून प्रकाशाला व प्रकाशांतून सुखाला निराळें निवडून काढतां येत नाहीं, असें समजलें पाहिजे, हा फलितार्थ होय ॥ ७ ॥

आतां यावर कदाचित् अशी एखादी शंका येईल कीं, वस्तुगत्या परमात्म्याच्या स्वरूपांत जर सत्तादि तिन्हि पदार्थांचें एकीकरण झालेलें असतें, तर त्या एकीकरणाच्या निदर्शक अशा दुसऱ्या कोणत्या तरी रीतीनें श्रुतीला आत्मदर्शनाच्या मार्गाकडे सरळ बोट दाखवितां येत नव्हतें कीं काय? मग उगीच सत्ता, प्रकाश व सुख, हे तीन पदार्थ पुढें ठेवून लक्षणा वृत्तीनें त्यांच्या ऐक्याचें ग्रहण करण्याचा उपदेश करण्यासारखा द्राविडीप्राणायाम तिनें कां करावा? परंतु तिचें समाधान असें आहे कीं सत्तादि तिन्हि पदार्थांचें ऐक्य हेंच परमात्म्याचें स्वरूप असल्यामुळें, आत्मदर्शनाच्या मार्गाकडे बोट दाखविण्याची सर्वांत सोपी अशी रीत श्रुतीला हीच दिसली ह्मणून तिने तिचा अवलंब केला आहे. तात्पर्य असें आहे कीं कोणालाहि एखादा मुक्काम गांठण्याचा मार्ग दाखवावयाचा तो त्या मार्गावर चालणाराच्या डोळ्याला दिसतील अशा कांहीं खुणा सांगूनच दाखविला पाहिजे. यास्तव—

शुक्लपक्षींचिया सोळा । दिवसा वाढती कळा ।
परी चंद्र मात्र सगळा । चंद्रीं जेवी ॥ ८ ॥
थेंबीं पडतां उदक । थेंबा धरूं ये लेख ।
परी पडलिया ठायीं उदक । वांचुनि आहे ॥ ९ ॥
तैसें असतांचिया निवृत्ति । सत् म्हणो आलें श्रुति ।
जडाचिया समाप्ती । चिद्रूप ऐसें ॥ १० ॥
दुःखाचेनि सर्व नासें । उरलें तें सुख ऐसें ।
निगदिलें निःश्वासें । प्रभूचेनि ॥ ११ ॥

अ० टी०—(शुक्लपक्षींचिया सोळा दिवसा वाढती कळा) शुक्ल पक्षांतल्या द्वितीयेपासून प्रत्येक दिवशीं चंद्राची एक एक कळा वाढत

वाढत शेवटीं पौर्णिमेच्या दिवशीं त्याच्या सोळा कळा प्रकाशूं लागतात; व त्यामुळें चंद्र कधीं एक बोट तर कधीं दोन बोटें व कधीं चार बोटें, अशा निरनिराळ्या आकाराचा दिसत असतो. (परी चंद्र मात्र सगळा चंद्रीं जेवी) परंतु चंद्राला असे निरनिराळे आकार आहेत कीं काय ? व नसतील तर वस्तुगत्या तो कसा असतो ? असें जर कोणीं विचारलें तर आपल्यास त्या प्रश्नाचें उत्तर जसें हेंच द्यावें लागतें कीं, चंद्र हा कधीं बोटभराचा दिसो वा कधीं दोन बोटाचा दिसो, वस्तुगत्या तो तसा कधींच नसतो. तर त्याची सत्रावी कळा म्हणजे त्याचे स्वरूपभूत चंद्रबिंब हें नेहमीं आपल्या सर्व कळांनीं युक्त व अतएव पूर्ण असेंच असतें—

अथवा (थेंबीं पडतां उदक थेंबा धरूं ये लेख) पावसाचें पाणी थेंब थेंबाच्या रूपानें आकाशांतून पडत असतां, हा एक थेंब पडला, हे दोन थेंब पडले, अशा प्रकारची त्याच्या थेंबांची गिणती आपल्यास खुशाल करतां येते. (परि पडलिया ठायीं उदक वांचूनि आहे) परंतु याप्रमाणें थेंब थेंब पडून ते सर्व थेंब एखाद्या डबक्यांत सांचले असतां, तेथें काहीं त्या पाण्यांत थेंबांची गिणती करतां येत नाहीं. तर तेथें सर्व थेंब पाण्याच्या रूपानें एकवटल्यामुळें नुसतें पाणी मात्र दिसत असतें. (तैसें) त्याप्रमाणें परमात्मा हा भावाभावातीत असल्यामुळें तो कसा आहे हें सांगतां येत नाहीं. म्हणून प्रत्येक साधकानें स्वतः परमात्म्याकडे जाऊन तें पाहावयाचें असतें; आणि सृष्टीची असद्रूपता, जडता व दुःखरूपता, या परमात्म्याकडे जाणाऱ्या मार्गावर आरंभापासून शेवटपर्यंत सतत सारख्या दिसत राहाणाऱ्या खुणा असून, त्या दिसेनाशा होऊन सर्वत्र त्यांच्या अभावांचा प्रत्यय येऊं लागेपर्यंत, त्या खुणांनां मागें मागें टाकीत साधकानें सारखें पुढें पुढें जावयाचें असतें. म्हणून (असताचिया निवृत्ति सत् म्हणो आले श्रुति) सृष्ट पदार्थ हे जसे कधीं असणारे व कधीं नसणारे व अतएव असद्रूप आहेत तसा परमात्मा नाहीं, हें सांगण्यासाठीं श्रुतीनें तो सद्रूप आहे, असें म्हटलें आहे; तसेंच (जडाचिया समाप्ति चिद्रूप ऐसें) सृष्ट पदार्थ जसे जडस्वभाव आहेत तसा परमात्मा नाहीं, हें सांगण्यासाठीं परमात्मा चिद्रूप आहे, असें ती म्हणत आहे; आणि (दुःखाचेनि सर्व नासें उरलें) दुःखरूप असे जे हे सृष्ट पदार्थमात्र त्यांचा सर्वथा अभाव झाला असतां जें शेष उरत असतें तें परमात्म्याचें स्वरूप आहे, हें सांगण्याकरितां (तें सुख ऐसें निगदिलें

निःश्वासें प्रभूचेनि) सर्वसाक्षी, सर्वांतरात्मा, सर्वेश्वर, याच्या निःश्वासरूप जे वेद त्यांनीं परमात्म्याचा सुख, आनन्द, या शब्दानें उल्लेख केला आहे॥८-११॥

असो तर एकंदरींत—

ऐसे सदादि प्रतियोगिये । असदादि तिन्हीं इये ।
लोटितां झाली त्राये । सत्तादिका ॥ १२ ॥

अ० टी०—(ऐसे सदादि प्रतियोगिये) याप्रमाणें सत्ता, प्रकाश व सुख, या तीन भावांचे प्रतिपक्षीभूत असे जे (असदादि तिन्हीं) सृष्टीचे स्वभावभूत असत्, जड व दुःख, हे तीन भाव (इये लोटितां) त्यांच्या निवारणपूर्वक परमात्म्याच्या स्वरूपाचें दिग्दर्शन करतांना ह्मणजे "शब्दोपि बोधक निषेधतयात्म मुलमर्योक्तमाह यदतेन निषेधसिद्धिः" या भागवत वचनाप्रमाणें, असदादिकांच्या निषेधपूर्वक परमात्म्याच्या सच्चिदानन्दरूपतेची सिद्धि करतांना, नुस्ती तेवढ्यापुरती (झाली त्राये सत्तादिका) श्रुति ही या सत्ता, प्रकाश व सुख, या पदांची त्राती झाली आहे, ह्मणजें तिनें या पदांनां हातीं धरलें आहे, तिनें त्यांचा संग्रह केला आहे किंवा त्यांचा उपयोग करून घेतला आहे, इतकेंच. ॥ १२ ॥

एवं सच्चिदानन्दु । आत्मा हा ऐसा सिध्दु ।
अन्यथा व्यावृत्ति बोधु । वाचकु नव्हे ॥ १३ ॥

अ० टी०—(एवं सच्चिदानन्दु आत्मा हा ऐसा सिध्दु) एवंच, श्रुतीनें सत्ता, प्रकाश व सुख, या पदांचा उपयोग करून घेऊन तद्द्वारा परमात्म्याच्या सच्चिदानंदरूपत्वाची जी सिद्धि केली आहे, तिचा प्रकार हा असा आहे. वास्तव, श्रुत्युल्लेखित सत्तादि पदें हीं (अन्यथा व्यावृत्ति बोधु वाचकु नव्हे) मिथ्या अशी जी सृष्टि तिच्या असत्, जड व दुःख, या धर्मांच्या व्यावृत्तीचीं बोधकमात्र, म्हणजे त्यांचें नाहींपण दाखविणारीं मात्र, आहेत. तीं काहीं परमात्म्याचीं वाचक, त्याच्या स्वरूपाचें निर्वचन करणारीं, नाहींत, असें समजलें पाहिजे ॥ १३ ॥

तात्पर्य असें आहे कीं—

सूर्याचेनि प्रकाशें । जें काहीं जड अभासे ।
तया तो गिवसे । सूर्य कायी ॥ १४ ॥

अ० टी०—(सूर्याचेनि प्रकाशे जें काहीं जड भासे) अप्रकाश-स्वभाव असे जे देह-गेहादि जड पदार्थ; ते सर्व सूर्याच्या प्रकाशानें प्रकाशित, म्हणजे बोधित, होत असतात. आपल्या डोळ्यांच्या अंगीं स्वेतर पदार्थांनां पाहाण्याचा, त्यांनां प्रकाशित करण्याचा, धर्म आहे. पण तो काहीं डोळ्यांचा स्वभावसिद्ध धर्म नव्हे. कारण सूर्याच्या अभावीं, उदाहरणार्थ अंधारांत, डोळ्यांनां काहीं पाहतां येत नाहीं, त्यांनां काहीं दिसत नाहीं, कोणत्याहि पदार्थाला ते प्रकाशित करूं शकत नाहींत. तस्मात् दिसणें, पाहणें, प्रकाशित करणें, हा डोळ्यांचा स्वाभाविक धर्म नसून तो त्यांच्या आंगीं सूर्यप्रकाशाच्या योगानें उत्पन्न होणारा धर्म होय. सूर्य त्यांनां पाहाण्याचें सामर्थ्य देऊन त्यांच्याकडून पाहवीत असतो. आणि वास्तविक प्रकार हा ज्या अर्थी असा आहे त्या अर्थी, जसे डोळ्यांनीं दिसणारे इतर जड पदार्थ तसेच डोळे, मिळून एकंदर जडजाताला प्रकाशणारा सूर्य आहे, सूर्याच्या प्रकाशानें हें एकंदर जडजात प्रकाशलें जात असतें, हें सांगावयास नकोच. तेव्हां अशा प्रकारचें सूर्याच्या प्रकाशानें प्रकाशलें जाणारें जें हें जडजात, (तया तो गिवसे सूर्य कायी) त्याला सूर्याचें प्रकाशन कधीं तरी करतां येईल काय ? अर्थात् कदापि नाहीं. स्वेतर सृष्टीवर सूर्यानें जर आपला प्रकाश पाडण्याचें बंद केलें, तर इतर दगड-धोंडयांचें तर असो, पण सर्व जड पदार्थांनां पाहाणारे जे डोळे ते देखील सूर्याला काहीं पाहूं शकणार नाहींत, त्यांनां सूर्य दिसणार नाहीं, ते सूर्याला प्रकाशित करूं शकणार नाहींत, हें उघड होय ॥ १४ ॥

असो तर—

तेवी जेणे तेजें । वाचेसी वाच्य सुजे ।
तें वाचा प्रकाशिजे । हें के आथी ॥ १५ ॥

अ० टी०—सूर्यप्रकाशाच्या योगानें प्रकाशित होणारे जड पदार्थ हे जसे सूर्याला प्रकाशित करूं शकत नाहींत, (तेवी जेणे तेजें वाचेसी वाच्य सुजे) त्याचप्रमाणें ज्या परमात्म्याच्या स्वरूपभूत चिन्मात्रतेच्या योगानें चेतनधर्मयुक्त होऊन शब्दोच्चारण करण्यास, किंवा वर्णनीय वस्तूंचें यथार्थ वर्णन करण्यास, वाचा समर्थ होत असते (तें वाचा प्रकाशिजे हें के आथी) त्या परमात्म्याचें वर्णन वाचेनें करणें हें कसें घडावें ? अर्थात् तें

कदापि घडूं शकत नाहीं. परमात्म्याकडून प्राप्त होणाऱ्या शब्दसामर्थ्यानें उलट परमात्म्याचें आकलन करून वाचा ही त्याला शब्दद्वारा कदापि प्रकाशित करूं शकत नाहीं; व म्हणूनच सत्ता, प्रकाश व सुख, हे शब्द परमात्म्याच्या स्वरूपभूत सच्चित्सुखरूपतेचे वाचक, तिचे निदर्शक, होऊं शकत नाहींत, असें समजलें पाहिजे ।। १५ ।।

त्याखेरीज, दुसरें असें कीं, अगोदर अर्थ व मग शब्द अगोदर वाच्य व मग वाचक, असा व्यवहाराचा नियम असून त्याप्रमाणें अगोदर जातकर्म झाल्यानंतर जसें नामकर्म होत असतें, तशीच कोणतीहि वस्तु कोणत्या तरी एखाद्या प्रमाणाचा[1] विषय होऊन ज्ञात होते तेव्हां तिच्या वाचकस्थानीं कोणत्या तरी शब्दाची योजना होत असते. परंतु—

---

१ आपल्यास बाह्याभ्यन्तर अशा कोणत्याहि पदार्थाचें जें यथार्थ ज्ञान होतें त्याला **प्रमा** म्हणतात; यथार्थ ज्ञानाचा विषयभूत पदार्थ **प्रमेय** म्हणवतो; यथार्थ ज्ञानाचें म्हणजे प्रमेचें जें करण, म्हणजे साधन, तें **प्रमाण** म्हणवतें; आणि प्रमेच्या आधाराला **प्रमाता** म्हणतात. आपलें कोणत्याहि विषयाचें ज्ञान, मग तें यथार्थ असो वा अयथार्थ असो, त्याची प्राप्ति आपल्यास बुद्धि, मन व मनाचीं अंगभूत श्रोत्रादि पंच ज्ञानेंद्रियें, यांच्या द्वारा होत असतें, हें सांगावयास नकोच. परंतु या बुद्धयादि तीन पदार्थांपैकीं **प्रमाण** कोणाला म्हणावयाचें व **प्रमाता** कोणता मानावयाचा ? या प्रश्नासंबंधानें आपल्या भारतीय तत्त्वशास्त्रांत दोन मतें दिसतात. म्हणून तेवढीं येथें दाखवून देणें अप्रासंगिक होणार नाहींसें वाटतें. तीं दोन मतें अशीं कीं—(१) दशेंद्रियांचें केंद्रीभूत जें मन तें श्रोत्रादि ज्ञानेंद्रियद्वारा किंवा स्वतंत्ररीत्या बाह्याभ्यंतर पदार्थांच्या प्रतिबिंबाचें ग्रहण करून त्याला चिदाभाससहित अशी जी बुद्धि, तिच्यावर स्थापित करतें व चिदाभाससहित बुद्धि ही त्या मनानें पुढें आणलेल्या पदार्थाला म्हणजे त्याच्या प्रतिबिंबाला प्रकाशित करीत असते.—अतएव, इन्द्रियांसकट मन हें ज्ञानाचें साधन, म्हणजे **प्रमाण** व चिदाभाससहित बुद्धि हा ज्ञानाचा आधार म्हणजे **प्रमाता**, हें एक मत होय. आणि (२) बुद्धि हीच आपल्या वृत्तिरूपानें, मन व इंद्रियें या दोन्हींच्या किंवा केवल मनाच्या द्वारा बाह्याभ्यंतर पदार्थांचें प्रतिबिंबरूपानें ग्रहण करून आपल्या ठिकाणीं विद्यमान असणाऱ्या चिदाभासावर त्याची स्थापना करते; व चिदाभास हा प्रकाशस्वभाव असल्यामुळें बुद्धिनें त्याच्यावर स्थापित केलेला पदार्थ, त्याच्या प्रकाशानें प्रकाशित होत असतो. अतएव मन व इन्द्रियें हीं बुद्धिवृत्तीच्या गमनागमनाचीं नुसतीं द्वारें मात्र असून बुद्धिवृत्ति हें ज्ञानाचें साधन म्हणून **प्रमाण** व बुद्धिस्थित जो चिदाभास तो ज्ञानाचा आधार म्हणून **प्रमाता**, हें

जें विपो नाहीं कोन्हाही । जया प्रमेयत्वचि नाहीं ।
तया स्वप्रकाशा कायी । प्रमाण होये ॥ १६ ॥

अ० टी०---(जें विपो नाहीं कोन्हाही) "इन्द्रियाणि पराण्याहुरिन्द्रियेभ्यः परं मनः । मनसस्तु पराबुद्धिर्योबुद्धेः परतस्तु सः" (गीता ३।४२) या गीतावचनाप्रमाणें परमात्मा हा इंद्रियें, मन व बुद्धि या सर्वांहून पर, ह्मणजे त्यांच्या ग्रहणमर्यादेच्या व अतएव सृष्टिमर्यादेच्या बाहेर असणारा, असा असल्यामुळें तो त्या इन्द्रियांदिकांपैकीं कोणाचाच विषय होत नाहीं, कोणालाहि त्याचें ग्रहण करतां येत नाहीं; व म्हणून (जया प्रमेयत्वचि नाहीं) त्याच्या आंगीं मुळीं प्रमेयत्वच ह्मणजे विषयत्वच, नाहीं, असें ह्मटलें तरी चालेल. आणि त्याच्या आंगीं जर विषयत्व नाहीं व तो जर इन्द्रियें, मन, बुद्धि, यांपैकीं कोणाच्याच ग्रहणमर्यादेंत येत नाहीं तर तो बुद्धीला ज्ञात कसा होतो ? ह्मणाल तर, सूर्य जसा स्वयंप्रकाश आहे तसाच परमात्माहि स्वयंप्रकाश असल्यामुळें, आपल्या डोळ्यावरच्या पापण्या बाजूस सारल्या गेल्या असतां सूर्य जसा आपल्याच प्रकाशानें दिसतो, तसाच परमात्माहि, बुद्धिवरील देहाभिमानाचें पटल बाजूस सारलें गेलें असतां, आपल्याच प्रकाशानें जाणला जात असतो. तेव्हां (तया स्वप्रकाशा कायी प्रमाण होये) अशा प्रकारच्या या स्वयंप्रकाश परमात्म्यानें कशाला आपल्या आंगीं विषयत्व बाळगावयाचें व कशाला या इन्द्रियादिकांच्या समुच्चयरूप प्रमाणाचें प्रमेय व्हावयाचें ? अर्थात् काहीं प्रयोजनच नाहीं. किंबहुना, परमात्मा हा या प्रमाणांच्या आटोक्यांत कधीं येणें शक्यच नसल्याकारणानें त्याला या प्रमाणांनीं प्रमेय करण्याची हाव धरणें ह्मणजे उलट त्यांनीं आपल्या प्रमाणत्वालाच मुकणें होय. ॥ १६ ॥

दुसरें मत आहे. सांख्यदर्शनकार म्हणतात या दोन मतांपैकीं कोणतेंहि मत स्वीकारलें तरी सारखेंच. परंतु त्यांतल्या त्यांत पहिलें मत सामान्य व्यवहाराला अनुसरून असणारें असें आहे व दुसरें मत तत्त्वदृष्ट्या ठरविण्यांत आलेलें असें आहे. असो तर एकंदरींत हीं दोन्हीं मतें जमेस धरून बोलावयाचें म्हणजे इन्द्रियें, मन व बुद्धि हें **प्रमाण** त्यांचा आलम्बनभूत विषय हा **प्रमेय**, तद्विषयक ज्ञान तो **प्रमा** व प्रमेचा आश्रयभूत चिदाभास तो **प्रमाता** होय.

कारण—

प्रमेय परिच्छेदें । प्रमाणत्व नांदे ।
तें कायी स्वतःसिद्धे । वस्तुचा ठायीं ॥ १७ ॥

अ० टी०—(प्रमेय परिच्छेदें प्रमाणत्व नांदे) इंद्रियें, मन व बुद्धि यांच्या आंगीं प्रमाणत्व हें कांहीं स्वभावसिद्ध नाहीं. तो कांहीं त्यांच्या आंगचा, म्हणजे स्वभावभूत, धर्म नव्हे. तर सृष्ट्यन्तर्गत स्थावर-जंगमात्मक पदार्थ मात्र हे सर्वच जात्या परिच्छिन्न असल्यामुळें त्यांनां हीं इंद्रियादिक आपल्या वृत्तिद्वारा प्रमेय करून व चिदाभासरूपानें यांनां (इंद्रियादिकांना) जें परमात्म्याचें सान्निध्य अनायासें लाभलें आहे, त्याच्या द्वारा आपण त्या पदार्थविषयक प्रमेचीं करणें, ह्मणजे साधनें, बनून जगात तीं आपलें प्रमाणत्व मिरवीत असतात. अर्थात् इंद्रियादिकांच्या प्रमाणत्वाची जी कांहीं थोरवी आहे ती सर्व सृष्ट पदार्थांच्या परिच्छिन्नत्वामुळें आहे. प्रमेयभूत पदार्थ परिच्छिन्न आहेत, म्हणून इंद्रियादिकांच्या ठिकाणीं प्रमाणत्व आहे. ते जर परिच्छिन्न नसते तर जगांत या इंद्रियादिकांच्या प्रमाणत्वाचें नुस्तें नांव-सुद्धां कोणाच्या कानीं आलें नसतें. परंतु हें प्रमेयाचें परिच्छिन्नत्व नुस्तें सृष्टिपुरतेंच आहे व म्हणून इंद्रियादिकांनींहि आपल्या प्रमाणत्वाचा जो काहिं गाजा-वाजा करावयाचा तो सृष्टिमर्यादेच्या आंतच करून घेतला पाहिजे. त्या मर्यादेच्या बाहेर, म्हणजे परमात्म्याच्या स्वरूपांत, त्यांनीं आपल्या प्रमाणत्वाचें शेपुट लांबविण्याचा यत्न करूं नये. कारण (तें कायी स्वतःसिद्धे वस्तुचा ठायीं) तेथें त्यांच्या प्रमाणत्वासाठीं अपेक्षित असलेलें परिच्छिन्नत्व कोठलें ? व तसेंच स्वतःसिद्ध ज्ञान हें ज्याचें स्वरूप आहे त्याला स्वविषयक ज्ञानाची (प्रमेची) तरी जरूर आहे कोठे ? तेव्हां तेथें हीं इंद्रियादिक कोणाला आपलें प्रमेय करणार व कोणाच्या प्रमेचें करण होऊन आपलें प्रमाणत्व मिरवणार ? अर्थात् परमात्म्याच्या स्वरूपांत त्यांपैकीं कांहींच साध्य नाहीं; व म्हणूनच इंद्रियादिकांनीं त्याला प्रमेय करण्याची हाव धरली असतां त्यांनां आपल्या प्रमाणत्वासच मुकावें लागतें, व स्वतःच अप्रमाण ठरून स्वस्थ बसावें लागत असतें. ॥ १७ ॥

एवं वस्तूसी जाणों जातां । जाणणेंचि वस्तु तत्त्वतां ।
मग जाण आणि जाणता । कैंचा उरे ॥ १८ ॥

अ० टी०—(एवं) असो तर तात्पर्य हें कीं (वस्तूसी जाणो जातां) परमात्म्याला जाणावयास गेलें असतां, म्हणजे त्याच्या स्वरूपाला प्रमाणद्वारा प्रमेय करण्याचा यत्न केला असतां, (जाणणेंचि वस्तु तत्वता) " एका जनार्दनीं पाहे । पहातेपण देव आहे " किंवा " डोळियाचा डोळा उघडिला जेणें । स्वानंदाचें लेणें लेवविलें " याप्रमाणें जाणीव हेंच वस्तुगत्या परमात्म्याचें स्वरूप आहे, असा प्रत्यय येत असतो. (मग जाण आणि जाणता कैचा उरे) तेव्हां तेथे ज्ञान आणि ज्ञाता, प्रमा व प्रमाता, या दोन भावांनीं तरी आपआपल्या रूपानें कसें शेष राहावें ?

" पाहाणे पाहातें पाडोनि निरूतें । पाहिलिया त्यातें तूंचि होसी " किंवा "मार्गें बहुतांचा अंतरला संग । मुळें जयाचिया त्यानें केला त्याग । पैल पाहातां हरपलें आंग । खुंटली वाट नाहींसे जालें जग " अशा स्थितींत कोणाला ज्ञान म्हणावयाचें व कोणता ज्ञाता मानावयाचा ? तेथें प्रमा कोणती व व प्रमाता कोणता ? अर्थात् अशा अद्वयावस्थेंत ज्ञान व ज्ञाता हे भेद शिल्लक राहूं शकत नाहींत; व ते जर राहात नाहींत तर प्रमाणद्वारा कोणीं परमात्म्याला जाणावयाचें कसें ? व कोणाला तो जाणतांच न आल्यावर त्याचा निर्देश सत्ताशब्दानें, प्रकाशशब्दानें किंवा सुखशब्दानें कोणींहि करावयाचा कसा ? अर्थात् तसें कांहींच करतां येत नाहीं.॥१८॥

म्हणोन सच्चित्सुख । हे बोल वस्तुवाचक ।
नव्हति हें शेप । विचाराचें ॥ १९ ॥

अ० टी०—(म्हणोन) यास्तव, परमात्मा हा प्रमाणद्वारा जाणला जात नाहीं आणि तद्वारा जाणण्यांत न येणाऱ्या वस्तूचा निर्देश कोणत्याहि शब्दानें करतां येत नाहीं म्हणून, (सच्चित्सुख हे बोल वस्तुवाचक नव्हती) सत्ता, प्रकाश व सुख, हे शब्द परमात्मवस्तूचे वाचक होऊं शकत नाहींत, (हें शेप विचाराचें) असेंच विचाराअंतीं मानावें लागतें.

अथवा, परमात्म्याच्या स्वरूपाचा उल्लेख करतांना श्रुतीनें सत्ता, प्रकाश व सुख, या शब्दांची जी योजना केली आहे ती, हे शब्द परमात्म्याचे वाचक आहेत हें सांगण्याकरितां नव्हे, तर त्या शब्दांच्या योगानें किंवा त्यांच्या प्रेरणेनें, उद्भूत होणाऱ्या परमात्मविषयक विचारांच्या शेषरूप जो सच्चित्सुखमात्रतेचा अनुभव, त्याला अनुलक्षून तिनें हे शब्द योजिले

आहेत. अतएव परमात्म्याचें स्वरूप हें या शब्दाचें वाच्य नसून लक्ष्य आहे, असें समजलें पाहिजे.

त्याखेरीज " हे विशेष विचाराचे " असाहि एक पाठ या ओवीच्या उत्तरार्धाचा आहे. आणि त्याप्रमाणें ओवीचा अर्थ असा होतो कीं, सच्चित्सुख हे शब्द परमात्म्याचे वाचक नाहींत. तर शब्दाच्या साह्याखेरीज कोणताच विचार मानवी अंतःकरणाला करतां येत नाहीं, असा सार्वत्रिक अनुभव असल्यामुळें, परमात्म्याच्या स्वरूपाचा जो विशेष विचार तो करण्याच्या कामीं कोणत्या तरी शब्दाचें साह्य हें मुमुक्षूनें घेतलेंच पाहिजे; आणि ज्या विचारांचें पर्यवसान नेमकें आत्मपरिचयांत होत असतें, तशा प्रकारच्या विचारांनां प्रेरणा देण्यास योग्य असे सत्, चित् व सुख, हे शब्द आहेत. मुमुक्षूनें सच्चिदानन्द या पदसमुच्चयाचा आश्रय घेतला असतां, त्याला आत्मदर्शनाच्या मार्गावर चालवयास लावणारे असेच विचार त्याच्या अंतःकरणांत नेमके प्रादुर्भूत होत असतात. म्हणून श्रुतीनें आत्मदर्शनाचा मार्ग दाखविण्याकरितां हीं तिन्हि पदें उच्चारलीं आहेत. अतएव नुस्ता आत्मस्वरूपाच्या विचारापुरताच त्यांचा उपयोग होय. अर्थात् हे तिन्हि शब्द व तत्प्रयुक्त विचार यांचें सार हातीं आल्यावर, आत्मानुभव घडल्यावर, मग निःसार असे जे हे शब्द ते "पलालमिवधान्यार्थी त्यजेत् ग्रंथमशेषतः" या वाक्याप्रमाणें, टाकूनच दिले पाहिजेत. त्यांनां उगीच पोटाशीं धरून बसण्याचें कांहीं प्रयोजन नाहीं. ॥ १९ ॥

२ सत्-चित्-आनन्द या पदांच्या कार्यक्षेत्राची मर्यादा.

असो तर सारांश—

ऐसेनि इये प्रसिद्धें । चाललीं सच्चिदानंद पदें ।
मग द्रष्टया स्वसंवादें । भेटतीं जेव्हां ॥ २० ॥
ते वेळीं वरिखोनि मेघु । समुद्र होऊनि ओघु ।
सरे दाऊनि मागु । राहे जैसा ॥ २१ ॥

अ० टी०—(इये प्रसिद्धें सच्चिदानंद पदें ऐसेनि चाललीं) श्रुतीनें जो सत्, चित् व आनन्द, या शब्दांनीं परमात्म्याचा निर्देश केला आहे

त्याचें रहस्य हें अशा प्रकारचें अगदीं उघड होय. साधकाला आत्मदर्शनाचा मार्ग दाखवाया एवढ्याच करितां केवळ, तिनें परमात्म्याचा निर्देश करतांनां या तिन्हि पदांची योजना केली आहे. (मग द्रष्टया स्वसंवादे भेटती जेव्हां) आणि त्याप्रमाणें, हीं तिन्हि पदें स्वसंवेद्यपणानें किंवा स्वत्वाच्या संवादपूर्वक–म्हणजे सत् पदानें आमच्याच अस्तित्वाचें वर्णन श्रुतीनें केलें आहे, चित्पणानें आह्मींच सर्वांचे द्रष्टे आहोंत व आनन्द शब्दानें देखील श्रुतीनें आमच्याच स्वरूपाकडे बोट दाखविलें आहे, मिळून याप्रमाणें आह्मीं स्वतःच परमात्मरूप आहोंत, अशा प्रकारच्या साक्षात्कारपूर्वक–साधकाची परमात्म्याशीं गांठ घालून देतात; आणि तेवढें कार्य संपलें कीं, (तेवेळीं, वरिखोनि मेघु समुद्र होऊनि ओघु दाऊनि सरे) वृष्टिरूपानें भूमीवर पाडलेल्या जलाला प्रवाहरूपानें समुद्रास जाऊन भेटण्याचा व समुद्र होऊन राहाण्याचा मार्ग दाखवून मेघ जसे मार्गे सरतात, म्हणजे आपलें मेघपण टाकून देत असतात, त्याप्रमाणें, सत्, चित् व आनन्द, हे शब्द आपलें शब्दपण व अर्थपण टाकून देत असतात. अर्थात् या शब्दांच्या सहाय्यानें साधक परमात्म्याला भेटला व स्वयंपरमात्मरूप होऊन बसला कीं मग त्याला या शब्दांचा शब्दपणा व अर्थपणा मुळींच स्फुरत नाहीं. त्याच्या अंतःकरणांत हे शब्द आपल्या शब्दरूपानें स्फुरत नाहींत व अर्थरूपानेंहि स्फुरत नाहींत. तर (मागु राहे जैसा) वृष्टिरूपानें पृथ्वीवर पडलेलें उदक समुद्रास जाऊन मिळाल्यावर पृथ्वीवर जसा नुस्ता त्याच्या प्रवाहाचा मार्ग तेवढा शिल्लक राहत असतो, तसा, साधकाच्या ठिकाणीं नुस्ता आपल्या सच्चित्सुखरूपतेचा अनुभव मात्र शिल्लक राहात असतो ॥२०।२१॥

स्पष्टीकरण.

तात्पर्य असें आहे कीं, चोरानें आपली एखादी वस्तु चोरून नेली असतां, रस्त्याच्या धुळीवर चोराचीं उमटलेलीं पावलें किंवा ज्या इतर खुणाखाणा दिसतील त्यांच्या धोरणानें चोराचा व त्यानें नेलेल्या वस्तूंचा आपण माग काढीत जात असतों. परंतु हें आपलें माग काढीत जाणें व चोराच्या खुणाखाणांवर सारखी दृष्टि ठेवणें कोठवर? तर अर्थात् चोराचें किंवा चोरीस गेलेल्या मालाचें ठिकाण सांपडेपर्यंत. एकदां तें ठिकाण सांपडलें व आपला माल आपल्या हस्तगत झाला कीं मग त्या खुणाखाणांकडे आपली

दृष्टि नुस्ती वळत देखील नाहीं, व ती वळण्याचें काहीं प्रयोजनहि पण नसतें. तोच प्रकार सत्, चित् व आनन्द, या पदत्रयाचा आहे. हे शब्द ह्मणजे "एष सर्वेषु भूतेषु गुढोऽत्मा न प्रकाशते" या उपनिषद्वाक्याप्रमाणें आपलें आत्मत्व लांबवून त्याच्या सकट पांचभौतिक सृष्टीच्या पोटांत दडून बसलेल्या परमात्म्याच्या पावलांच्या त्या सृष्टिपथावर उमटलेल्या खुणा मात्र होत; व आपल्या आत्मत्वरूपी चोरीच्या मालासह परमात्मा जोंपर्यंत सांपडत नाहीं तोंपर्यंतच त्या खुणावर सारखी दृष्टि ठेवून पुढें पुढें जावयाचें असतें. आपलें आत्मत्व हस्तगत झाल्यानंतर आपल्यास परमात्म्याकडे घेऊन जाणाऱ्या त्या शब्दांकडे किंवा त्यांच्या अर्थाकडे पाहाण्याचें काहीं कारण नसते व म्हणूनच त्यांच्याकडे कोणीं पाहातहि पण नाहीं. किंबहुना तेवढें कार्य झाल्यावर प्रयोजनाभावीं ते शब्द व त्यांचे अर्थ साधकाच्या अंतःकरणपटावरून साफ पुसले जात असतात, असें म्हटलें तरी चालेल. नाहीं म्हणावयास यास, चोरीच्या मालाचा शोध करतांना जमीनीवर उमटलेलीं जीं चोराचीं पावलें आपण प्रत्यक्ष पाहिलेलीं असतात त्यांचा ज्ञानसंस्कार हा जसा अनुभाव्यअनुभावकरहित नुस्त्या अनुभवरूपानें आपल्या अंतःकरणांत चोरीचा माल सांपडल्यानंतरहि विद्यमान असतो, तसाच नुस्त्या ज्ञानसंस्कारांच्या रूपानें साधकाच्या अंतःकरणांत आपल्या सच्चित्सुखमात्रतेचा अनुभव हा आत्मप्राप्तीनंतरहि विद्यमान असतो, व कधीं कधीं तो आपल्या अर्थरूपानें व शब्दरूपानें स्फुरतहि पण असतो. परंतु आत्मप्राप्तीनंतर हें त्याचें स्फुरणें स्वतः कृतार्थ झालेल्या साधकांकरितां नव्हे, तर अन्य मुमुक्षूला आत्मदर्शनाचा मार्ग दाखविण्याकरितां असतें, असें समजलें पाहिजे ॥ २० ॥ २१ ॥

एवंच—

> फळ विऊनि फूल सुके । फळ नासे रस फांके ।
> तोही रस उपखे । तृप्तिदानी ॥ २२ ॥

अ० टी०—(फळ विऊनि फूल सुके) जसें एखाद्या झाडाला अगोदर फूल येतें व त्यानें फळाला जन्म दिला—ह्मणजे त्याच्या बिजकोशांत फळ निर्माण झालें—कीं फूल सुकून जातें व त्याच्या जागीं फळ दिसूं लागतें; पुढें क्रमशः तें (फळ) वाढत वाढत त्यांत रसाचा पूर्ण परिपाक झाला असतां (फळ नासे रस फांके) ते सेवन करणारापुढें रसाच्या रूपानें उप-

स्थित होतें व त्यानें रसाचें स्वरूप धारण केलें कीं त्याचा फळपणा नाहींसा होतो; आणि (तोहि रस उपखे तृप्तिदानीं) शेवटीं त्याचें प्राशन करणाराला तृप्ति देऊन तो रसहि नाहींसा होतो व नुस्ती तज्जनित तृप्ति तेवढी शिल्लक राहत असते. तशी " यामिमां पुष्पितां वाचं " या गीतावचनांप्रमाणें वेद नामक कल्पवृक्षाचीं सत्, चित् व आनन्द, हीं फुलें होत. यथाशास्त्र श्रवणद्वारा त्यांच्या सुवासाचें, ह्मणजे अर्थाचें, ग्रहण केलें असतां श्रोत्याच्या अंतःकरणरूपी बीजकोशांत त्याचें आत्ममननरूपी फळ धरूं लागतें व त्यांत तीं शब्दरूपी फुलें गतार्थ होत असतात; आणि पुढें तें मननरूपी फळ परिपक्व झालें असतां त्याला ध्यानाभ्यासरसाचें, ह्मणजे निदिध्यासनाचें, स्वरूप प्राप्त होऊन मननरूपी फळ नाहींसें होतें व तो ध्यानाभ्यासरूपी रस मुमुक्षूच्या हृदयांत चांगला भिनला ह्मणजे " आगमेनानुमानेन ध्यानाभ्यासरसेन च । त्रिधा प्रकल्पयन् प्रज्ञां लभते योगमुत्तमम् " याप्रमाणें साधकाला शेवटीं उत्तम योगाचा ह्मणजे आत्मप्राप्तिरूपी अखंडैकरस तृप्तीचा ह्मणजे समाधानाचा, लाभ होऊन त्यांत त्याचें निदिध्यासनहि गतार्थ होत असतें. कारण उघडच आहे कीं, सत्, चित् व आनन्द, हे शब्द व त्यांचे अर्थ, या आत्मप्राप्तीच्या मार्गावरील नुस्त्या खुणामात्र असल्यामुळें, त्या मार्गाचें आक्रमण साधकानें बिनचुक करण्याच्या कामीं त्या साधनीभूत होत असतात. आणि साधनें हीं कोणतीं व कशींहि असलीं तरी साध्य हातीं येईपर्यंतच काय तो त्यांचा उपयोग व त्यांची किंमत असते. इष्ट कार्य साधल्यावर साधकाच्या दृष्टींत त्यांची काहीं किंमत राहात नाहीं, व त्यामुळें साधकाकडून प्रायः त्यांची उपेक्षाच होत असते, हें सांगावयास नकोच. तेव्हां याच मनुष्यस्वभावाला अनुसरून आत्मप्राप्तीनंतर सत्तादि तिन्हि शब्दांनीं अर्थशून्य होऊन जाणे व साधकाला त्यांची आठवण देखील न राहाणें साहजिक होय ॥ २२ ॥

अथवाः—

का आहुती अग्नि आंतु । घालूनि वोसरे हातु ।
का मुख चेववूनि गीतु । उगा राहे ॥ २३ ॥

अ० टी०–(आहुती अग्नि आंतु घालूनि वोसरे हातु) अग्नि हा इंद्रादि सर्व देवतांचें मुख असल्यामुळें यज्ञांत देवादिकांनां जो हविर्भाग द्यावयाचा तो स्वाहा व स्वधा या दोन अग्निपत्न्यांच्या द्वारा अग्नीस समर्पण करीत

जाथा,.अशी वेदाची आज्ञा आहे; व त्याप्रमाणें वैश्वदेवादि यज्ञांत अग्नीला आहुति किंवा अवदान देऊन याज्ञिकांचे हात जसे परत फिरतात, किंवा ब्राह्मणाचें मुख हेंहि अग्नीचेंच व अतएव सर्व देवतांचें मुख असून त्यांत प्राणापानादिकांच्या स्वाहाकारद्वारा अवदान देऊन, म्हणजे घांस घालून, ब्राह्मणाचे हात जसे मागें वळतातः—

(का सुख चेववूनि गीतु उगा राहे) किंवा ज्यांची ब्रह्मानंदीं टाळी लागली आहे अशांतले जीवन्मुक्त पुरुष व " मनुष्यरूपेण मृगाश्चरंति " या कोटींतलीं माणसें–अर्थात् " सर्वमुक्तोऽथवा पशुः " अशा प्रकारचीं, मनुष्य सृष्टीच्या परस्परविरुद्ध अशा दोन दिशाकडचीं दोन टोकें–सोडून, बाकीच्या मध्यम स्थितींतल्या मनुष्यमात्रांनां सर्वोत्कृष्ट किंवा शास्त्रशुद्ध अशा गाण्यापासून होणारा आनंद परिचित आहेच. या आनंदाचा आविर्भाव श्रोत्यांच्या हृदयांत भैरवादि रागांचे ध्वनि व पद्यांचें शब्दसौष्ठव यांच्या द्वारा करून दिल्यानंतर गायक (गवैय्या) हा जसा तंबुराखालीं ठेवींत असतो, म्हणजे गायन वंद करून गप बसत असतो—

तशीं सत्, चित् व आनंद, हीं पदें मुमुक्षुच्या बुद्धिरूपी मुखांत आत्मप्रकाशाचें आवदान समर्पित करून,किंवा त्याच्या हृदयांत स्वस्वरूपानन्दाचा आविर्भाव करून देऊन स्वतःच निवृत्त होत असतात ॥ २३ ॥

नाना मुखा मुख दाउनी । आरिसा जाय निघोनी ।
का निदैलें चेववुनी । चेवविते जैसें ॥ २४ ॥
तैसें सच्चिदानन्दा चोखटा । दाऊनि द्रष्टया द्रष्टा ।
तिन्हि पदें लागतीं वाटा । मौनाचिया ॥ २५ ॥

अ० टी०—(नाना) अथवा (मुखा मुख दाउनी आरिसा जाय निघोनी) मुखाला आपलें स्वरूप दाखवून आरसा हा जसा निघून जातो, म्हणजे बाजूस सरतो, तसाच हा सच्चिदादि पदत्रयरूपी आरसा मुमुक्षुनें हातांत घेतला असतां, तो त्याला स्वस्वरूपाचें दर्शन घडवून परत फिरत असतो किंवा निवृत्त होत असतो. अर्थात् जीवानें या आरशाच्या द्वारा स्वस्वरूपाकडे वळून तें त्यानें पुरतेपणीं पाहून घेतलें कीं मग तो त्या आरशाला तुच्छ समजतो व कधीं त्याची नुस्ती आठवण सुद्धां करीत नाहीं. आणि कृतार्थ झालेल्या पुरुषानें याप्रमाणें त्याला तुच्छ समजणें हेंच त्याचें परत फिरणें होय.

(का निदैलें चेववुनी चेवविते जैसें) यद्वा, गाढ निद्रेत घोरत पडलेल्या मनुष्याला जागृत करण्यासाठीं येणारा गृहस्थ हा जोंपर्यंत तो जागा होत नाहीं तोंपर्यंतच काय तो 'आहो तुम्हीं अमूके तमूके जागे व्हा' अशा प्रकारच्या हांका मारीत असतो, किंवा आरडा-ओरड करीत असतो; आणि निजलेला मनुष्य जागा झाला कीं त्याबरोबरच तो जागविणारा जसा आपोआप गप बसतो, (तैसें) त्याप्रमाणें आत्मविस्मृतिरूपी अज्ञाननिद्रेत घोरत पडलेल्या जीवाला जागृत करण्यासाठीं श्रुतीनें नियोजित केलेलीं सत्, चित् व आनंद, हीं पदें जोंपर्यंत जीवाला आत्मस्मृतिरूपी जागृतीचा लाभ होत नाहीं तोंपर्यंत मात्र आपल्या शब्दरूपानें व अर्थरूपानें व्यवहारांत वावरत असतात, जीवाला आपल्या शब्दरूपतेचा व अर्थरूपतेचा परिचय देत असतात. आणि जीव चांगला खडबडून जागला व आत्माभिमुख झाला कीं (चोखटा सच्चिदानन्दा द्रष्टया द्रष्टा दाऊनि) चोखट म्हणजे शुद्ध असें हें पदत्रय, तसेंच शुद्ध सच्चित्सुखमात्र असें जें द्रष्ट्याचें म्हणजे जीवात्म्याचें निजरूप तें त्याला दाखवून, म्हणजे त्याच्या प्रत्ययास आणून देऊन, (तिन्हि पदें लागती वाटा मौनाचिया) तीं तिन्हि पदें मौनाच्या वाटेस लागतात, मौन स्वीकारतात, गप बसतात, अर्थात् निवृत्त होत असतात.

अथवा, (चोखटा सच्चिदानन्दा) चोखट म्हणजे शुद्ध, निर्मल, अर्थात् विषयसंबंधरहित, अशीं जीं सत्, चित् व आनंद, हीं पदें, त्यांनीं (दाऊनि द्रष्टया द्रष्टा) द्रष्ट्याला आपलें निजरूप दाखवून दिल्यानंतर (तिन्हि पदें लागती वाटा मौनाचिया) तीं तिन्हि पदें मौन स्वीकारीत असतात, स्वतः निवृत्त होत असतात ॥ २४ ॥ २५ ॥

स्पष्टीकरण.

येथे सत्, चित् व आनंद, या पदत्रयांच्या आंगीं चोखटपणा तो कोणता व कसा असतो ? आणि आत्मप्राप्तिपर्यंत मात्र तीं पदें सार्थ राहून नंतर आपोआप अर्थशून्य कशीं होतात ? असे दोन प्रश्न उपस्थित होण्याचा संभव दिसतो. म्हणून तेवढ्यापुरतें त्या शब्दांच्या गुणधर्माचें स्पष्टीकरण करून ठेविलें पाहिजे. तें असें कीं, हीं पदें भाषेच्या एकंदर शब्दमालिकेंत गोंवली गेलीं असल्यामुळे, जसे भाषेचे इतर शब्द तशींच हीं पदेंहि सार्थ म्हणजे सविषय आहेत असें वाटतें व अज्ञानाच्या निवृत्तिपुरतीं तीं तशीं आहेतहि. परंतु वस्तुगत्या मात्र तीं तशीं सविषय नाहींत. तर

शुद्ध-सात्विक भावनेशीं निगडित असल्यामुळें तीं जात्या शुद्ध सात्विक व अतएव निर्विषय आहेत; व ह्याच त्या पदांचा चोखटपणा म्हणजे निर्मलता, शुद्धता, उज्ज्वलपणा, होय. पूर्वी (ओ० १०।११) " असताचिया निवृत्ति, सत् म्हणो आलें श्रुती । जडाचिया समाप्ति, चिद्रूप ऐसें ॥ दुःखाचेंनि सर्व नासे, उरलें तें सुख ऐसें । निगदिलें निःश्वासें प्रभूचेनि " असें जें श्रीज्ञानेश्वरांनीं या पदत्रयाचें विवरण केलें आहे त्यावरून, व तशीच " स्वगत सच्चिदानन्दें मुरोनि, शुद्ध सत्वगुणे विणली रे । पड्गुण गोंडे रत्नजडित तुज शामसुंदरा शोभली रे । तुझी घोंगडी चांगली चांगली रे ॥ ध्रु० ॥ अशी जी त्यांचीच उक्ति अन्यत्र आहे त्यावरूनहि, हें पदत्रय इतर शब्दांसारखें सात्विक-राजस-तामस पदार्थांशीं वाच्य-वाचक-पणाचा संबंध ठेवणारें व अतएव तसेंच गुणत्रयात्मक नाहीं, तर तें शुद्ध सात्विक भावांशीं निगडित असलेलें व अतएव निर्विषय आहे, असेंच प्रतीत होतें. आणि तें तसें आहे म्हणूनच मानवी अंतःकरणाला निर्विषय करून त्याची परमात्म्याच्या स्वरूपाशीं गाठ घालून देण्याच्या कामीं तें साधनीभूतहि होत असतें. एवंच या पदत्रयाच्या अंगीं जो चोखटपणा आहे तो ह्या अशा प्रकारचा होय.

आणि या त्याच्या चोखटपणांतच आत्मप्राप्तिपर्यंत त्यानें सार्थ राहून नंतर आपोआप अर्थशून्य होऊन जाण्याचें मूळ आहे. तें असें कीं, असत्-जड-दुःखरूप असे जेवढे म्हणून सृष्ट पदार्थ आहेत तेवढे सर्व मायेच्या कार्यरूप व शुभाशुभ कर्मजनित असल्यामुळें, ते व तसेच तद्वाचक शब्द हे, सर्व गुणत्रयात्मक व अतएव क्रियारूप होत. आणि सत्, चित् व आनंद, हीं पदें शुद्ध सात्त्विक, ह्मणजे रजस्तमोगुणांच्या कार्यरूपी मळांच्या मिश्रणरहित, केवळ सत्त्वगुणाच्या कार्यरूप व अतएव प्रतिक्रियारूप अशीं आहेत, ह्मणून तीं असज्जडदुःखरूपी सृष्टीचीं निवारक होत असतात. आणि प्रतिक्रियेचा अवतारच मुळीं क्रियेच्या निवृत्तिकरितां असल्यामुळें, तेवढें कार्य संपलें कीं प्रयोजनाभावीं उत्तर क्षणांत काहीं त्यांना जिवंत राहातां येत नाहीं. ह्मणून हीं तिन्हीं पदें आत्मप्राप्तिपर्यंत मात्र आपल्या सार्थपणानें विद्यमान असतात व आत्मप्राप्तिनंतर अर्थशून्य होऊन आपोआप निवृत्त होत असतात. त्यांच्या निवृत्तिसाठीं निराळा प्रयत्न विशेष साधकाला करावा लागत नाहीं, असें समजलें पाहिजे. असो ॥ २४।२५ ॥

आतां सत्-चित्-आनंद हीं पदें परमात्म्याचीं वाचक होत नाहींत असें पूर्वी (ओ. १-१९) या पदांचें विवेचन झालें असून प्रस्तुत (ओ. २०-२५) हीं पदें जीवात्म्याची परमात्म्याशीं गांठ घालून देऊन निवृत्त होत असतात, असें जें सांगण्यांत येत आहे, त्यावरून तर आत्मस्वरूपाशीं त्यांचा साध्य-साधक-भाव-संबंध अगदीं उघड दिसतो. तेव्हां या पदांनां आत्म्याचीं वाचक कां मानूं नये ? तीं ज्या अर्थी आत्मप्राप्तीस साधनीभूत होत असतात त्या अर्थी त्यांनां आत्म्याचीं वाचक मानण्यास हरकत कोणती ? अशी येथे शंका येते; परंतु तसें नव्हे. तीं जीवात्म्याची परमात्म्याशीं गांठ घालून देतात या म्हणण्याचा अर्थ तीं आत्मप्राप्तीस साधनीभूत होतात असा नाहीं. तर वास्तवतः हीं पदें नुस्तीं असत्-जड दुःखाचीं निवारक मात्र होत. कारणासहित असदादिकांची निवृत्ति हीच त्यांच्या कार्यक्षेत्राची, ह्मणजे त्यांच्या साधनतेची अंतीम मर्यादा आहे. आणि कंठगत चामीकराच्या विस्मृतीची निवृत्ति ही जशी त्याच्या प्राप्तिरूप असते, तशीच, आत्मविस्मृतींत केवळ भासमान मात्र होणारें असें जें असत्-जड-दुःख त्याची व अतएव तत्कारणभूत आत्मविस्मृतीची निवृत्ति, ही आत्मप्राप्तिरूप असल्यामुळें सच्चिदादि पदें हीं जीवात्म्याची परमात्म्याशीं गांठ घालून देतात, असा भाषाव्यवहार होत असतो, इतकेंच. अर्थात् तो नुस्ता भाषाव्यवहार मात्र होय; व अतएव त्यावरून हीं सच्चिदादि पदें आत्मप्राप्तीस साधनीभूत होतात असा अर्थ काढतां येत नाहीं. तात्पर्य असें आहे कीं, आत्मा हेंच जीवाचें स्वरूप असल्यामुळें तें जीवाला नित्यप्राप्त असें असतें. तेव्हां अशा नित्यप्राप्त वस्तूची आणखी प्राप्ति ती काय व कशी असणार ? व त्याकरितां कोणतेंहि साधन कशाला हवें ? अर्थात् आत्मवस्तूची प्राप्तीच मुळीं संभवत नसल्यामुळें सच्चिदादि पदें हीं आत्मप्राप्तीस साधनीभूत होत असतात असें कांहीं म्हणतां येत नाहीं; व तीं आत्मपरिचयाचीं साधक होत नाहींत, ह्मणूनच त्यांनां आत्म्याचीं वाचकहि मानतां येत नाहीं. किंबहुना—

जें जें बोलिजे तें तें नव्हे । होय तें तव न बोलवे ।
साउलीं वरी न मववे । मवितें जैसें ॥ २६ ॥

अ० टी०-(जें जें बोलिजे तें तें नव्हे) जें जें बोलून दाखवितां येतें, ज्या ज्या वस्तूचा शब्दानें निर्देश करतां येतो, तो तो आत्मा मुळींच नव्हे.

कारण जे जे पदार्थ बुद्धि-मन-इंद्रियें यांचे विषय होत असतात—म्हणजे जें कानानें ऐकूं येतें, त्वचेनें स्पर्शतां येतें, डोळ्यानें दिसतें, जिव्हेनें चाखतां येतें, नाकानें हुंगतां येतें, मनानें कल्पितां येतें व बुद्धीनें निश्चित करतां येतें—त्या त्या पदार्थांचाच शब्दानें निर्देशहि करतां येत असतो. परंतु बुद्ध्यादिकांचे विषयभूत असे हे सर्वच पदार्थ मायेच्या कार्यरूप, उत्पत्ति-विनाशशील व अतएव अनात्म, असल्याकारणानें आत्म्याविषयीं बोलतांना श्रुतीनें "न इति न इति" याप्रमाणें त्या सर्वांचा स्पष्ट निषेध केलेला आहे. तेव्हां त्यांनां आत्म्याच्या स्वरूपस्थानीं कसें मानावयाचें? अर्थात् शब्दनिर्वाच्य असे जेवढे म्हणून बुद्ध्यादिकांचे विषयभूत पदार्थ आहेत, त्यांपैकीं कोणताहि पदार्थ आत्म्याच्या स्वरूपस्थानीं मानतां येत नाहीं. आणि (होये तें तंव न बोलवे) तो कसा आहे? तें कांहीं सांगतां येत नाहीं. सर्व-गुण-धर्म-संबंधरहित अशा आत्म्याचें शब्दानें वर्णन करणें शक्य नाहीं. कारण शब्दाचा प्रेरक मुळीं आत्मा असल्यामुळें पूर्वी "जेणे तेजें वाचेसी वाच्य सुजे। तें वाचा प्रकाशिजे हें के आथी" (ओ. १५) या ओवीच्या विवरणांत सांगितल्याप्रमाणें त्याला शब्दद्वारा कांहीं प्रकाशित करतां येत नाहीं. नाहीं म्हणावयास, 'तत्', "त्वम्' 'असि' पदांच्या द्वारा श्रुतीनें त्याचा निर्देश केलेला आहे. पण खरें बोलावयाचें म्हणजे तो तत्पदाचा वाच्य नाहीं, त्वंपदाचा वाच्य नाहीं व असिपदाचाहि पण वाच्य नाहीं. त्याचप्रमाणें "सत्य-ज्ञानानन्त गगनाचें प्रावर्ण, नाहीं रूप गुण वर्ण जेथें" अशा प्रकारचीं त्याचीं वर्णनें श्रीज्ञानेश्वरादि अनेक सत्पुरुषांनींहि केलेलीं आहेत; पण तो तसाहि नव्हे. अर्थात् शब्दाचें शब्दत्व, त्याचें वाचकत्व, अर्थबोधकत्व, हेंच मुळीं त्याच्या आगीं आत्म्याच्या योगानें येत असल्यामुळें, आपल्या पाठीकडे असलेल्या आत्म्याला तो पाहूं शकत नाहीं, त्याला विषय करूं शकत नाहीं, व आत्मा हा त्याचा विषय होणें शक्य नसल्याकारणानेंच, शब्द हा आत्म्याचा वाचक, त्याच्या यथार्थ स्वरूपाचा बोधक, हि होऊं शकत नाहीं.

एवंच, बुद्ध्यादि इन्द्रियगम्य असें जें आहे तें मात्र शब्दाचें विषय होत असतें, जें बुद्ध्यादिकांहून पर आहे त्याला शब्द विषय करूं शकत

नाहीं; वास्तव जें बोलून दाखविलें जातें तो आत्मा नव्हे, जो आत्मा आहे तो बोलून दाखविला जात नाहीं, असें समजलें पाहिजे.

एकंदरींत (साउली वरी न मववे मविते जैसें) शरीराच्या सावलीचें मोज-माप घेऊन त्यावरून शरीराचें मोज-माप जसें निश्चित करतां येत नाहीं, तसाच शब्द व त्याच्या अर्थद्वारा आत्म्याच्या यथार्थ स्वरूपाचा निश्चयहि पण करतां येत नाहीं. अर्थात् शरीर व त्याची सावली या दोन्हींचे आकार जरी सारखेच असतात, तरी पण सावलीची लांबी-रुंदी ही सूर्याच्या आकाशांतील स्थित्यंतरानुसार किंवा दिव्याच्या घरांतील स्थलांतरानुसार नेहमीच शरीराच्या लांबी-रुंदीपेक्षां अधिक उणी होत असते. यास्तव शरीराची लांबी-रुंदी निश्चित ठरविण्यास त्याची सावली जशी प्रमाणभूत मानतां येत नाहीं, तसाच वेदपुरुषाचा किंवा श्रीज्ञानेश्वरादि महात्म्यांचा शब्द हा किती जरी यथार्थ असला तरी तो त्यांच्या आत्मविषयक भावनेस अनुसरून शब्दरूपास प्राप्त होत असल्यामुळें, किंवा उच्चारला जात असल्यामुळें, तो अतिक्रांतभावनीय अशा आत्म्याच्या यथार्थ स्वरूपाचा निदर्शक कदापि होऊं शकत नाहीं. म्हणून आत्म्याच्या यथार्थ स्वरूपाचा निश्चय करण्याच्या कामीं त्याला (शब्दाला) प्रमाणभूत मानतां येत नाहीं ॥ २६ ॥

इतकेंच केवळ नव्हे, तर—

> मग आपुलियाकडे । मवितया जई सांपडे ।
> तई लाजही लाजों आखुडे । मविलें जैसें ॥ २७ ॥

अ० टी०—(मग आपुलियाकडे मवितया जई सांपडे) या आपल्या शरीराचें माप सावलीवरून घेणाराला पुढें जेव्हां असें कळतें कीं, शरीराच्या मापाचें प्रमाण त्याची सावली नव्हे; तर स्वतः शरीर हेंच आपल्या मापाचें प्रमाण आहे. अर्थात् शरीराचें मोज-माप जर घ्यावयाचें असेल तर तें स्वतः शरीरावरूनच घेतलें पाहिजे, प्रत्यक्ष शरीरच मोजून पाहिलें पाहिजे, त्याच्या सावलीचें मोज-माप घेऊन त्यावरून शरीराचें मोज-माप ठरवितां येत नाहीं, त्या कामीं सावलीला प्रमाणभूत मानणें ही नुसती चूकच नव्हे, तर वेडगळपणा आहे, (तई लाजही लाजों आखुडे मविलें जैसें) तेव्हां, जसें त्याच्या लाजेलाहि लज्जेनें आखुड व्हावें लागतें, खालीं मान घालावी लागते,

संकोचास प्राप्त व्हावें लागतें–अर्थात् त्या सावलीवरून शरीरांचें मापघेणाराला जसें आपल्या त्या वेडगळपणाबद्दल अत्यंत लज्जायमान व्हावें लागतें–त्याचप्रमाणें,सत्-चित्-सुख,या वेदप्रणीत शब्दांनां प्रमाणभूत मानून त्यावरून, आत्म्याच्या स्वरूपाचा निश्चय करणाराला, ह्मणजे आत्म्याला सद्रूप, चिद्रूप व सुखरूप, किंवा सद्धर्मवान्, चिद्धर्मवान् व सुखधर्मवान्, मानणारालाहि पुढें जेव्हां स्वानुभवपूर्वक असें कळतें कीं आत्म्याच्या स्वरूपाचा निश्चयकरण्याच्या कामीं या शब्दांनां प्रमाणभूत मानतां येत नाहीं, या शब्दांच्या अर्थांनां अनुसरून आत्म्याच्या स्वरूपाचा निश्चय करतां येत नाहीं, तर त्याच्या स्वरूपाचा निश्चय करण्याचें जर एखादें प्रमाण असलेंच तर स्वतः आत्मा हेंच तें प्रमाण होय, व अतएव, त्याचा निश्चय करणारानें स्वतः आत्मरूप होऊनच आपल्या ठिकाणीं त्याच्या स्वरूपाचा निश्चय करून घेतला पाहिजे, सत्तादि शब्दद्वारा नव्हे, तेव्हां त्या शब्दांचें प्रामाण्य स्वीकारणारालाहि पण आपल्या चुकीबद्दल तसेंच अत्यंत खजिल, अत्यंत लज्जायमान्, व्हावें लागत असतें. तात्पर्य असें आहे कीं "स्वतोपरोक्ष जीवस्य ब्रह्मत्वमभिवांछितः । नश्येत्सिद्धापरोक्षत्वं इति युक्तिर्महत्यहो" याप्रमाणें, स्वयं ब्रह्मरूप असणारा जो जीव त्यानें या सच्चिदादि शब्दद्वारा आपल्या ब्रह्मरूपत्वाचा निश्चय करण्याचा यत्न करणें ह्मणजे त्यानें आपल्या नित्यसिद्ध अशा ब्रह्मत्वाला मुकणें मात्र होय. वास्तव, त्याला आपलें ब्रह्मत्व कसें आहे तें जर पाहावयाचें असेल तर त्यानें आपल्या जीवपणाला व त्याबरोबरच या शब्दांनाहि टाकून देऊन नुस्त्या त्यांच्या अर्थमात्रस्वरूप, केवळ लक्ष्यरूप, होऊनच तें पाहिलें पाहिजे. त्याखेरीज तें पाहाण्याचा दुसरा मार्ग नाहीं. कारण हे शब्द नुस्ते त्याच्या जीवत्वाचा निषेध करून निवृत्त होणारे मात्र आहेत, ते कांहीं त्याच्या ब्रह्मत्वाचा निर्धार करण्यास साधनीभूत होणारे नाहींत ॥ २७ ॥

शंका–समाधान.

यावर कदाचित् अशी एखादी शंका येईल कीं, स्वरूपप्रत्ययाच्या कामीं शब्दाला जर प्रमाणत्व नाहीं, तर श्रुतिप्रणीत तत्त्वमस्यादि महावाक्यें हीं अप्रमाण आहेत कीं काय? व तीं जर अप्रमाण असलीं तर गुरुमुखानें उच्चरित होत्सातीं तीं आपल्या आत्मत्वाचा बोध शिष्याला कसा करून देतात? परंतु थोडक्यांत या शंकेचें समाधान असें आहे कीं, पूर्वी

(ओ० २४।२५) सांगितल्याप्रमाणें सच्चिदानंद हीं पदें जशीं निर्विषय आहेत तशींच हीं महावाक्येंहि निर्विषय असल्यामुळें त्यांच्या ठिकाणीं शब्दत्व,ह्मणजे व्यावहारिक अर्थांचें बोधकत्व, मुळींच नाहीं; तेव्हां प्रत्यक्षादि व्यावहारिक प्रमाणांच्या आंगीं जसें प्रमेयसापेक्ष प्रमाणत्व असतें (ओ० १७ पहा) तसें सापेक्ष प्रमाणत्व या महावाक्यांच्या आंगीं नाहीं हें सांगावयास नकोच. पण तेवढ्यावरून तीं वाक्यें अप्रमाण आहेत असें कांहीं म्हणतां येत नाहीं. कारण आपल्या निर्विषयपणामुळें हीं महावाक्यें लक्ष्यार्थानें स्वयं ब्रह्मरूप, आत्मरूप, असून नुकतेंच वर सांगितल्याप्रमाणें शरीराचें मोजमाप घेण्याच्या कामीं शरीर हेंच जसें स्वतःप्रमाणभूत होत असतें, तशीं हीं महावाक्यें लक्षणावृत्तीनें आपल्या आत्मरूपत्वाचा अनुभव घडवून देण्याच्या कामीं स्वतःप्रमाणरूप होत असतात. आणि ज्वालाग्राही पदार्थाला स्पर्श केल्याबरोबर अग्नि जसा त्या पदार्थांनां अग्निरूप करून टाकतो, तशीं " शाब्देपरेचनिष्णात " अशा सद्गुरूच्या मुखानें उच्चरित होऊन या महावाक्यांनीं अधिकारी शिष्याच्या कर्णद्वारा त्याच्या बुद्धीला स्पर्श केल्याबरोबर बुद्धिगत विषयसंस्कारांच्या निवृत्तिपूर्वक तिला स्वस्वरूपाकार–अर्थात् आत्मस्वरूपाकार–करून तीं शिष्याच्या आंगीं ब्रह्मत्व बाणवून देत असतात. एवंच महावाक्यांच्या प्रमाणत्वाचा व तद्द्वारा आत्मत्वाच्या प्राप्तीचा प्रकार हा असा आहे. अतएव तो व्यावहारिक प्रमाणांच्या प्रमाणत्वाला जरी जुळण्यासारखा नसला तरी तो अप्रमाणत्वाच्या वर्गांत गणला जाऊं शकत नाहीं ॥ २७ ॥

असो तर आतां प्रकृतास अनुसरून परमात्म्याला सच्चित्सुख या शब्दांचा वाच्य मानणें हें कसें निरर्थक ठरतें तें पाहूं:—

सत्ताचि स्वभावें । असत्ता तंव नव्हे ।
मा सत्तेत्व संभवे । सत्तेसी कायी ॥ २८ ॥

अ० टी०–(सत्ताचि स्वभावें असत्ता तंव नव्हे) अखिल चराचर विश्वाचा अधिष्ठानभूत असा जो परमात्मा तो सद्रूप आहे हे निर्विवाद; पण सद्रूप ह्मणजे सदासर्वकाळ आहेपणानें असणारा, काळत्रयीं असद्रूपास, नाहींपणास, प्राप्त न होणारा, अर्थात् आहेपणा हाच ज्याचा स्वभाव आहे, तो होय (ओ० १ पहा.). तेव्हां (मा सत्तेत्व संभवे सत्तेसी कायी) जेथे

असत्तेचा मुळीं संभवच नाहीं, अशा सन्मात्रतेच्या ठिकाणीं सत्ता तरी कशी संभवते ? ज्या सद्रूपतेला असद्रूपतेचा कधीं स्पर्शसुद्धां होत नाहीं, तिला सद्रूप म्हणण्याचें तरी काय प्रयोजन ? श्रुतीनें आत्म्याला सद्रूप म्हटलें आहे, हें खरें; पण त्या सद्रूप म्हणण्याचा अर्थ तो सद्रूप आहे हा नव्हे. तर पूर्वी (ओ० ९।१०) सांगितल्याप्रमाणें तो असद्रूप नाहीं, हा होय. आणि खरें बोलावयाचें. ह्मणजे सत्ता हें परमात्म्याचें स्वरूप आहे अशा अर्थानें श्रुतीलाच काय, पण कोणालाच परमात्मा हा सद्रूप आहे, असें ह्मणतां येत नाहीं. कारण उदाहरणार्थ, जेव्हां एखादें वस्त्र मलीन असलेलें आपण पाहतों तेव्हां त्यांहून विलक्षण अशा वस्त्राला आपण स्वच्छ ह्मणत असतों; पण उद्यां जर मलीनतेनें वस्त्राला स्पर्श करण्याचें सोडून दिलें तर कोणत्याहि वस्त्राला कोणीं स्वच्छ कशावरून ह्मणणार व कशाकरितां ह्मणणार ? अर्थात् काहीं प्रयोजनच नाहीं. आणि ही काहीं नुस्ती कल्पना नव्हे, तर व्यवहारच असा आहे. आपल्याकडे कित्येक रंग असे आहेत कीं त्या रंगांचीं वस्त्रें "मैलखोरीं" ह्मणजे कधीं न मळणारीं ह्मणवतात. अर्थात् तीं कधीं मलीन झालेलीं अशीं दिसतच नाहींत. आणि त्यांच्या मलीनपणाच्या कल्पनेला आपण याप्रमाणें रजा दिल्यामुळें त्या रंगाच्या वस्त्रांच्या स्वच्छपणाची कल्पनाहि आपल्या ठिकाणीं कधीं उद्भूत होत नाहीं. तेव्हां कधीं असद्रूप न होणाऱ्या परमात्म्याला तरी सद्रूप कसें ह्मणावयाचें ? अर्थात् ह्मणतां येत नाहीं. तात्पर्य असें आहे कीं, सत्ता व असत्ता, आहेपण व नाहींपण, हे परस्पर सापेक्ष असे दोन भाव असल्यामुळें, जेथें सत्ता असते तेथें असत्ताहि असते व असत्ता असते तेथें सत्ताहि असावयाचीच. अर्थात् जेथें असतात तेथें ते दोन्हीं भाव असतात व नसतात तेथें ते दोन्हीं भाव नसतात. ह्मणून जो परमात्मा कधीं असद्रूप होत नाहीं तो कधीं सद्रूपहि नसावयाचा असें ओघानेंच ठरतें. एवंच असद्रूप अशा सृष्टीच्या दृष्टीनें परमात्मा 'हा तसा नाहीं' ह्मणून त्याला सद्रूप ह्मणावयाचें असल्यास खुशाल ह्मणावें. पण जात्या तो असद्रूप नाहीं ह्मणूनच सद्रूपहि पण नाहीं. वास्तव त्याला जसें असद्रूप ह्मणतां येत नाहीं तसेंच सद्रूपहि ह्मणतां येत नाहीं, हा फलितार्थ होय ॥ २८ ॥

'तोच प्रकार परमात्म्याच्या चिद्रूपतेचा होयः—

आणि अचिदाचेनि नासे । आलें जें चिन्मात्र दसे ।
आतां चिन्मात्रचि मा कैसें । चिन्मात्रीं इये ॥ २९ ॥

अ० टी०—(आणि अचिदाचेनि नासे आलें जें चिन्मात्र दसे) आणि पूर्वी (ओ. १०) सांगितल्याप्रमाणें परमात्म्याच्या स्वरूपांत अचित्पणाची म्हणजे जडपणाची व्यावृत्ति दाखविण्याकरितां, अर्थात् त्याच्या स्वरूपाला जडपणाचा स्पर्श देखील होत नाहीं किंवा तो अचिद्रूप नाहीं, जडरूप नाहीं, हें दर्शविण्याकरितां, मात्र ज्याला श्रुतीनें चिन्मात्र किंवा चिद्रूप ह्मटलें आहे, (आतां चिन्मात्रचि मा कैसें, चिन्मात्रीं इये) त्याच्या त्या चिन्मात्रतेंत चिन्मात्रता तरी कशी असणार ? त्याच्या ठिकाणीं अचिद्रूपतेच्या अभावीं चिद्रूपता तरी कशी राहाणार ? अर्थात् ज्याच्या स्वरूपाला अचित्पणा स्पर्श करूं शकत नाहीं त्याच्या स्वरूपाला तत्सापेक्ष जो चित्पणा तोहि स्पर्श करूं शकत नाहीं, ही गोष्ट उघड होय; व ह्मणूनच त्याला चिद्रूप यथार्थतः कांहीं ह्मणतां येत नाहीं ॥ २९ ॥

उदाहरणार्थ—

नीद प्रबोधाच्या ठायीं । नसे तैसें जागणेंही ।
तोवि चिन्मात्रचि मा कायि । चिन्मात्रीं इये ॥ ३० ॥

अ० टी०—(प्रबोधाच्या ठायीं नीद नसे तैसें जागणेंही) पूर्ण किंवा यथार्थ अशा जाग्रदावस्थेंत निद्रेची कल्पना नसते, हें सांगावयास नकोच. पण तेथें जशी निद्रेची कल्पना नसते तशीच तत्सापेक्ष अशी जी जागृति, ह्मणजे निद्रेचें स्मरण व जागृतीचा प्रत्यय या दोहोंच्या मिश्रणरूप अशी जी अर्धवट जागृति, तिची कल्पनाहि नसते. (तेवि चिन्मात्रचि मा कायी चिन्मात्रीं इये) त्याप्रमाणें परमात्म्याच्या स्वरूपभूत व अतएव यथार्थ, निखालस, अशा चिन्मात्रतेंत अचित् शब्दाच्या अर्थभूत जडपणाचा प्रवेश होणें हें ज्या अर्थीं शक्य नाहीं त्याअर्थीं तींत जडसापेक्ष असा जो चित् शब्दाचा अर्थभूत चेतनपणा, त्याचा प्रवेश होणेंहि पण शक्य नाहीं. तर त्याची ती चिन्मात्रता ह्मणजे चिदचिद्रहित व अतएव अनिर्वचनीय अशी चिन्मात्रता होय; व ह्मणून त्या चिन्मात्रतेचें चित्शब्दानें निर्वचन करतां येत नाहीं ॥ ३० ॥

ऐसे यया सुखपणे । नाहीं दुःख कीर होणे ।
मा सुख हें गणने । सुखासी कायी ॥ ३१ ॥

अ० टी०—(ऐसे यया सुखपणे) याच विचारसरणीनें परमात्म्याच्या सुखपणाचा, ह्मणजे त्याच्या सुखरूपतेचाहि, विचार केला पाहिजे. कारण (नाहीं दुःख कीर होणे) त्याच्या स्वरूपाला जसा कधीं दुःखाचा स्पर्श होत नाहीं, तसाच तत्सापेक्ष जें सुख त्याचाहि त्याला कधीं स्पर्श होत नाहीं व होऊं शकत नाहीं. तेव्हां (मा सुख हें गणने सुखासी कायी) त्याच्या स्वरूपभूत अशा सुखदुःखातीत सुखमात्रतेची गणना सुखाच्या कोटींत कशी करावयाची ? अर्थात् तसें कांहीं करतां येत नाहीं; व म्हणून त्या सुखमात्रतेला सुख हें नांवहि देतां येत नाहीं ॥ ३१ ॥

एवंच, श्रुतीनें परमात्म्याला जें सच्चित्सुखरूप ह्मटलें आहे, त्याचा प्रकार हा असा आहे. तो श्रुतीच्या म्हणण्याप्रमाणें सच्चित्सुखरूप निःसंदेह आहे; परंतु सृष्टीच्या स्वरूपभूत असज्जडदुःखाचा स्पर्श देखील परमात्म्याला होत नसल्यामुळें, तत्प्रतिपक्षीभूत असे जे सत् , चित् व सुख, हे भाव, त्यांचाहि परमात्म्याला स्पर्श होत नाहीं. कारण सृष्टींत दृष्टोत्पत्तीस येणारे सत्-चित्-सुख हे भाव केवळ तिच्या स्वरूपभूत असत्-जड-दुःखाच्या अपेक्षेनें मात्र तींत उत्पन्न होत असतात. तेव्हां जेथे तें असत्-जड-दुःख असेल- तेथेच हें सत्-चित्-सुखहि असावयाचें. जेथे त्या असत्-जड-दुःखाचा अभाव असेल तेथे या सत्-चित्-सुखानें असण्याचें कांहीं प्रयोजन नाहीं व प्रयोजनाभावीं तें असूंहि शकत नाहीं ॥ ३१ ॥

ह्मणोन सदसदत्वें गेलें । चिदचिदत्वें मावळलें ।
सुखासुख जालें । कांहीं ना कीं ॥ ३२ ॥

अ० टी०—(ह्मणोन) वास्तव परमात्म्याच्या स्वरूपांत (सत् असदत्वें गेलें) असत् नसल्यामुळें सत्हि नसतें (चित् अचिदत्वें मावळलें) अचित् नसल्यामुळें चित्हि मावळून जातें, नाहीसें होतें, व (सुखासुख जालें) असुखाचा, ह्मणजे दुःखाचा, तेथे प्रवेश नसल्यामुळें तेथे सुखहि प्रवेश करूं शकत नाहीं. मिळून परमात्म्याच्या ठिकाणीं असत्-जड-दुःखाचा सर्वथा अभाव असल्याकारणानें तेथे (कांहीं ना कीं) सत्-चित्-सुख यांपैकीं कांहीं एक नसतें. तेव्हां त्याला सत्ता, प्रकाश व सुख, यांपैकीं कोणतें

नांव देणार ? सत्ता ह्मणणार, कीं प्रकाश ह्मणणार, कीं सुख ह्मणणार ? अर्थात् त्यांपैकीं त्याला काहीं एक ह्मणतां येत नाहीं. कोणत्याहि नांवानें, त्या तिन्हिंपैकीं कोणत्याहि शब्दानें, त्याचा उल्लेख काहीं करतां येत नाहीं, हें उघड होय. भागवतकार ह्मणतात कीं " शश्वत्प्रशान्तमभयं प्रतिबोधमात्रं शुद्धं समं सदसतः परमात्मतत्त्वं । शब्दो न यत्र पुरुकारकवान् क्रियार्थो मायापरेत्यभिमुखे च विलज्ज्यमाना।" अर्थात् तो सद्रूप आहे, चिद्रूप आहे, सुखरूप आहे, पण त्यांपैकीं कोणत्याहि शब्दानें त्याच्या स्वरूपाचा निर्देश मात्र काहीं करतां येत नाहीं.

तर मग तो सच्चित्सुखरूप आहे या म्हणण्याचा अर्थ तरी काय ? याप्रश्नाचें उत्तर हे कीं, परमात्मा हा सदसद्रहित सन्मात्र, चिदचिद्रहित चिन्मात्र, सुखासुखरहित सुखमात्र, अशा प्रकारचा असून, शिवाय पूर्वी (ओ. ५।६) सांगितल्याप्रमाणें कापुराची शुभ्रता व मृदुता या दोन्हीं जशा त्याच्या परिमळमात्रतेंत एकवटलेल्या असतात तशा, परमात्म्याची सन्मात्रता व चिन्मात्रता या दोन्हीं, त्याच्या सुखमात्रतेंत एकवटलेल्या असतात, हा त्या ह्मणण्याचा अर्थ होय. तेव्हां अशा प्रकारच्या या त्याच्या सुखमात्रतेचा कोणत्या शब्दानें उल्लेख करणार ? अर्थात् वाचेच्या संग्रहांतें त्या सुखमात्रतेचा अवबोधक असा कोणताहि शब्द नाहीं, असेंच ह्मणणें प्राप्त आहे.

असो तर सारांश, सत्ता, प्रकाश व सुख, हे शब्द परमात्म्याचे वाचक होऊं शकत नाहींत, म्हणूनच ते परमात्म्याच्या प्राप्तीस साधनीभूतहि होत नाहींत. तर तें फक्त परमात्मप्राप्तीच्या मार्गाचे निदर्शक मात्र होत; व त्या प्रमाणें ते साधकाला परमात्म्याकडे घेऊन जात असतां केवळ असत्-जड-दुःखाचे निवारक होत असतात. अतएव या मार्गांत आवरण-विपेक्षरूपानें अडथळा करणारें असें जें असज्जडदुःख, त्याची निवृत्ति हीच या शब्दांच्या कार्यक्षेत्राची मर्यादा आहे, त्यापुढें त्यांनां पाय देतां येत नाहीं, असें समजलें पाहिजे ॥ ३२ ॥

३ परमात्म्याची स्वसंवेद्यता.

आतां द्वंद्वाचें लवंचक । सांडूनि दुनींचें कंचुक ।
सुखमात्रचि एक । स्वयें आथी ॥ ३३ ॥

अ० टी०—(आतां) आतां, ह्मणजे सच्चिदादि शब्द हे परमात्मप्राप्तीस साधनीभूत होत नाहींत अशा स्थितींत, साधकाला परमात्म्याच्या स्वरूपाचा बोध कसा होतो? असें जर कोणीं विचारील तर त्या विचारणाराला श्रीज्ञानेश्वर म्हणतात आमचा प्रतिप्रश्न असा आहे कीं (द्वंद्वाचे लवंचक दुनींचें कंचुक सांडूनि) सदसत्, चिदचित्, सुखासुख, या द्वंद्वरूपानें भासमान होणारी अशी जी लवंचक म्हणजे पोकळ, अर्थात् अर्थशून्य किंवा मिथ्या सृष्टि, तिच्या या दुहेरी कवचाचा, म्हणजे आवरणाचा, आपल्या अंगास स्पर्श देखील होऊं न देतां परमात्मा हा सदासर्वकाळ (सुखमात्रचि एक स्वयें आथी) एक सुखमात्र, आनन्दमात्र, अशा आपल्या निजरूपानें विद्यमान असतो ॥ ३३ ॥

वरी एकपणे गणिजे । तैं गणितेंनसी ये दुजे ।
म्हणोनि हें न गणिजे । ऐसें एक ॥ ३४ ॥

अ० टी०—(वरी) शिवाय, त्याचें तें सुखमात्र असें एकपण हें जात्या अशा प्रकारचें आहे कीं, त्याची (एकपणे गणिजे) एकपणानें गिणतीहि करतां येत नाहीं, ह्मणजे तें एक आहे, असें देखील म्हणतां येत नाहीं. कारण (तै गणितेंनसी ये दुजे) त्याला एक म्हणणारा हा अर्थातच परमात्म्याहून निराळा ठरतो व त्यामुळें त्याच्या एकपणांत द्वैताची उभारणी होऊन त्याच्या एकपणाची घडी बिघडते. (म्हणोनि हें न गणिजे ऐसें एक) म्हणून ज्याला एक म्हणतां येईल अशा प्रकारचा परमात्म्याचा एकपणा नाहीं, तर आपल्या आपलेपणास अंतर्बाह्य इंद्रियांपैकीं कशानेंहि न जाणतां, ह्मणजे त्याला बुद्ध्यादिकांपैकीं कशाचाहि विषय न होऊं देतां, केवळ सहजस्थितीनें जसे आपण आपला आपलेपणा स्वीकारून असतों, तसा एक म्हणून गणनेंत न येतां नुसत्या आपल्या एकपणानें असणारा, असा तो परमात्म्याचा एकपणा होय. तेव्हां, अशा प्रकारच्या, एकपणाच्या कल्पनेरहित नुसत्या एकपणाचा, अर्थात् एकमेवाद्वितीय अशा परमात्म्याचा, बोध ह्मणजे काय? व तो कोणीं घ्यावयाचा? कोणाला त्याच्या त्या एकल अशा सुखमात्रतेचा अनुभव घडावयाचा? ॥ ३४ ॥

कारण त्या सुखमात्रतेचा अनुभव घेण्यासाठीं तर—

जैं सुखा आंतोनि निघणे । तैं सुखिये सुखें तेणे ।
हें सुखमात्रचि मा कोणे । अनुभवावें ॥ ३५ ॥

अ० टी०—(जैं सुखा आंतोनि निघणे) जेव्हां साधकानें त्या सुखमात्रेंतून निघावें,बाहेर पडावें, अर्थात् पृथक् व्हावें, आणि तें सुख अनुभाव्य व आपण त्याचे अनुभावक अशा प्रकारचा, त्या सुखमात्रतेंत नस्ता दोनपणा उत्पन्न करावा, मिथ्या द्वैताची उभारणी करावी, (तैं सुखिये सुखें तेणे) तेव्हां कोठें साधकानें त्या सुखानें सुखावणें, ह्मणजे त्या सुखाचा अनुभव घेणें शक्य आहे. पण तसें केलें असतां त्या सुखमात्रतेचा एकपणा हा मुळीं शिल्लकच राहात नाहीं. तेव्हां त्यानें साधकाच्या अनुभवास कसें यावयाचें? आणि त्या सुखमात्रतेची एकमेवाद्वितीयता कायम ठेवून तिचा अनुभव घ्यावयाचा म्हटला तर (हें सुखमात्रचि मा कोणे अनुभवावें) तेथें एकटें सुखमात्र तेवढेंच असणार, हें उघड होय. मग तेथें कोणीं कोणाचा अनुभव घ्यावयाचा? ॥ ३५ ॥

अर्थात् परमात्म्याच्या एकमेवाद्वितीयपणांत अनुभाव्य व अनुभावक या द्वैताचा सर्वथा अभाव असल्यामुळें तेथें अनुभवरूपी कार्याची घटना कदापि होऊं शकत नाहीं. कारण—

जैं प्रकृति डंकु अनुकरे । तैं प्रकृति डंकें अवतरे ।
मा डंकूचि डंका भरे । हें के आथी ॥ ३६ ॥

अ० टी०—(जैं प्रकृति डंकु अनुकरे) प्रकृति म्हणजे उपादानकारण. येथें नादाचें उपादान-कारण ह्मणजे ढोलकें किंवा नगारा; आणि डंका ह्मणजे ढोलकें बडविण्याचा दंड किंवा टिपरी. हे दोन पदार्थ जेव्हां एकमेकाचें अनुकरण करतात, ह्मणजे दोघे मिळून एक नादोत्पादक क्रिया करण्यास प्रवृत्त होतात, (तैं प्रकृति डंकें अवतरे) तेव्हां डंक्याच्या योगानें ढोलक्यांतून नाद निघत असतो. अर्थात् नादाची उत्पत्ति होण्यास ढोलकें व टिपरी या दोन पदार्थांची अपेक्षा असते; व ते दोन्ही एकत्र होऊन सहकार्य करावयास लागतात, तेव्हां नादाची उत्पत्ति होत असते. (मा डंकूचि डंका भरे हें के आथी) नुस्ती टिपरी म्हणेल कीं मीं आपल्या एकट्यापासून नादाची उत्पत्ति करीन, तर तें होणें कधीं तरी शक्य आहे

काय ? अर्थात् नाहीं. एकटी टिपरी कधींहि नादाची उत्पत्ति करूं शकत नाहीं. ॥ ३६ ॥

तैसें आपुलेनि सुखपणे । जया नाहीं सुखावणे ।
आणि नाहीं हें हि जेणे । नेणिजे सुखें ॥ ३७ ॥

अ० टी०—(तैसें) त्याचप्रमाणें ज्याला अनुभव ह्मणतात त्याची घटना होण्यासाठींहि अनुभाव्य व अनुभावक या दोघांची अपेक्षा असते. त्या दोघांच्या सहकार्याखेरीज अनुभव घडूं शकत नाहीं. आणि एकमेवाद्वितीय अशा परमात्म्याच्या स्वरूपांत या अशा प्रकारच्या द्वैताचा प्रादुर्भाव होण्याचा काहीं संभव नाहीं. त्यांत कधींहि दोनपणाचा प्रवेश होणें शक्य नसल्यामुळें, परमात्मा हा आपणच आपला अनुभाव्य व आपणच आपला अनुभावक कदापि होऊं शकत नाहीं. ह्मणून (आपुलेनि सुखपणें जया सुखावणे नाहीं) परमात्म्याला आपल्या सुखपणानें सुखावतां येत नाहीं. त्याला आपल्या सुखरूपतेचा अनुभव घेतां येत नाहीं. अर्थात् विषय-विषयीभावाच्या अभावीं, नुस्त्या आपल्या एकपणानें त्याला आपण सुखरूप आहोंत हें जाणतां येत नाहीं. (आणि नाहीं हेंहि जेणे सुखें नेणिजे) आणि त्याला आपल्या सुखरूपतेच्या आहेपणाचा बोध घेतां येत नाहीं, इतकेंच नव्हे, तर तिचें नाहींपणहि त्याला कधीं प्रतीत होत नाहीं. अर्थात् आपण जागृतींत जसा आपल्या आहेपणाचा बोध घेत असतों तसाच निद्रेंत आपल्या नाहींपणाचा, ह्मणजे आहेपणाच्या अभावाचाहि, बोध घेत असतों; व तो आपला निद्रेंतील अनुभव आपण जागे झालों असतां सांगतहि पण असतोंच. परंतु परमात्म्याला आपल्या सुखपणानें असण्याची जाणीव ही कधींच नसते व ती जशी कधीं नसते तशीच त्याची नेणीवहि पण कधीं नसते[1]—तो, आपण सुखरूप आहोंत असें कधीं जाणत नाहीं, आणि आपण सुखरूप नाहीं, असेंहि कधीं जाणत नाहीं. ॥ ३७ ॥

तर—

आरिसा न पाहतां मुख । स्वयें सन्मुख ना विन्मुख ।
तेवीं नसोनि सुखासुख । सुखचि जें ॥ ३८ ॥

---

१ जाणीव नेणीव भगवंतीं नाहीं—श्रीज्ञानेश्वरकृत हरिपाठ.

अ० टी०—(आरिसा न पाहातां मुख स्वयें सन्मुख ना विन्मुख) आपल्या मुखापुढें जेव्हां आरसा ठेविलेला असतो व त्यांत तें जेव्हां आपलें स्वरूप पाहात असतें, तेव्हां तें आपल्या सन्मुख असतें हें सांगावयास नकोच; पण जेव्हां आरसा बाजूस सारला जातो व त्यांत तें आपलें स्वरूप पाहीनासें होतें, तेव्हां तें विन्मुख, ह्मणजे आपल्या स्वतःकडेच पाठमोहोरें, होत असतें कीं काय? नव्हे; तर जेव्हां आपण आरसा पाहात नसतों तेव्हां आपलें मुख हें आपल्या सन्मुख जरी झालेलें नसतें, तरी पण तेव्हां तें विन्मुख झालेलेंहि पण नसतें. तर मग त्या स्थितींत तें कसें असतें? तर अर्थात् सन्मुख-विन्मुख-पणा-रहित नुस्तें सन्मुख मात्र असतें, असेंच ह्मणणें प्राप्त आहे. (तेवीं नसोनि सुखासुख सुखचि जें) तोच प्रकार परमात्म्याच्या सुखासुखपणाचा आहे. तो कधीं आपल्या सुखपणालाहि जाणत नाहीं, व असुखपणाला–सुखपणाच्या अभावाला–हि जाणत नाहीं, व अतएव, कधीं सुखपणालाहि प्राप्त होत नाहीं व कधीं असुखपणालाहि प्राप्त होत नाहीं. तर सदासर्वकाल सुखासुखरहित अशा आपल्या केवळ सुखमात्रपणानें असतो ॥ ३८ ॥

आणि याप्रमाणें तो सुखदुःखातीत सुखमात्र अशा प्रकारचा आहे, म्हणूनच—

सर्व सिद्धान्ताच्या उजरिया । सांडूनिया निदसुरिया ।
आपुलियाही हात चोरिया । आपणचि जें ॥ ३९ ॥

अ० टी०—(सर्व सिद्धान्ताच्या उजरिया) वेदपुरुषानें जरी परमात्म्याच्या स्वरूपाचें शब्द-चित्र रेखाटलें आहे आणि त्यालाच अनुसरून अनेक शास्त्रकारांनीं तद्विषयक अनेक सिद्धान्त प्रस्थापित केले आहेत व ब्रह्मविद्‌रिष्ठांनीं आपले अनुभव बोलून दाखविले आहेत; मिळून अशा प्रकारच्या या शाब्दिक सिद्धान्तांनीं त्याच्या स्वरूपावर जरी बराच प्रकाश पाडला आहे, तरी पण (सांडूनिया निदसुरिया) "यस्य निःश्वसितोयं वेदाः" या श्रुतिवचनाप्रमाणें वेद हे मायोपाधिक परमात्म्याच्या, ह्मणजे ईश्वराच्या, योगनिद्रेंतील निःश्वासरूप, ह्मणजे उच्छ्वासरूप, असल्यामुळें, वेद आणि तदनुसारी शास्त्रें व आत्मविदांचे अनुभव, या रूपानें उजेडांत आलेले आत्मविषयक सर्व सिद्धांत, ही वस्तुगत्या निदसुरी ह्मणजे अर्धवट निद्रा व अर्धवट जागृति अशा प्रकारचीं जी स्वप्नावस्था तिच्यांतली वडबड, अर्थात् बर-

ळणें, मात्र आहे, असें समजून, त्या सर्वांनां परमात्म्यानें धुडकावून लाविलें आहे. त्यांपैकीं कोणालाहि त्यानें आपल्या जवळ येऊं दिलेलें नाहीं. अर्थात् परमात्म्याच्या स्वरूपाशीं तंतोतंत जुळणारा असा त्यांतला एक देखील सिद्धान्त नाहीं; व म्हणून परमात्म्याच्या यथार्थ स्वरूपाचा बोध करून देण्यास त्यांपैकीं कोणताहि सिद्धांत समर्थ नाहीं. कारण उघडच आहे कीं (आपुलियाहि हात चोरिया आपणचि जें) जें परमात्मतत्त्व स्वतः आपल्याहि हाताला चोरून असतें, जें स्वतः आपल्याच हाताची वंचना करीत असतें, जें कधीं आपल्या स्वतःच्याहि हातीं लागत नाहीं–अर्थात् जें स्वतःलाच कधीं ज्ञात होत नाहीं–तें या वेदादिकांच्या अटोक्यांत कसें येणार व कसें त्यांच्या शद्बद्वारा ज्ञात होणार? अर्थात् शक्यच नाहीं ॥ ३९ ॥

तात्पर्य असें आहे कीं, कोणताहि पदार्थ जेव्हां आपल्या सूक्ष्म व अनभिव्यक्त अशा रूपानें शुद्ध, असंकीर्ण, निर्मळ, अशा स्थितींत असतो, तेव्हां तो आपल्या ज्ञानाचा विषय कधींच होत नाहीं. तर तो पदार्थ जेव्हां इतर अनेक पदार्थांशीं संयुक्त होऊन स्थूल रूपानें अभिव्यक्त होतो, तेव्हां तो इंद्रियादिद्वार आपल्या ज्ञानाचा विषय होऊन आपल्यास ज्ञात होत असतो. उदाहरणार्थ—

आतां न लावितां उसू । तो जैसेनि असे रसु ।
तेथिचा जो मिठांशु । तोचि जाणे ॥ ४० ॥

अ० टी०–(आतां न लावितां उसू तो जैसेनि असे रसु) उसांत रसाच्या रूपानें अवतीर्ण होणारा गोड पदार्थ हा ऊस शेतांत लावण्यापूर्वी देखील विद्यमान असतोच. कारण तत्पूर्वी जर तो अस्तित्वांत नसता तर शेतांत ऊस पेरल्यानंतर तरी तो त्यांत कसा प्रादुर्भूत झाला असता? शून्यांतून, ह्मणजे अभावांतून, भावरूप पदार्थांची उत्पत्ति तर संभवत नाहींच; व उसाचा रस हा भावरूप पदार्थ आहे, हेंहि सांगावयास नकोच. तस्मात् तो ऊस शेतांत पेरला जाण्यापूर्वीहि, जसा काहीं असेल तसा, म्हणजे कोणत्या-ना-कोणत्यारूपानें, कोठें तरी, पण विद्यमान हा असलाच पाहिजे. परंतु तो अस्तित्वांत असूनहि आपल्यास काहीं त्याला चाखून पाहातां येत नाहीं. कारण उसाच्या पेरणीनंतर व शेतांत ऊस उगवल्यानंतर त्यांतील रसांत जेव्हां जमीनीचे गुणधर्म, जलाचे गुणधर्म व हवेचे गुणधर्म, मिसळतात व त्यांच्या

मिश्रणानें जेव्हां तो संकीर्ण होतो व स्थूलरूपानें अभिव्यक्तदशेंत येतो, तेव्हां त्याला आपण चाखून पाहूं शकतों व त्याच्या विशिष्ट गोडीवरून तो उसाचा रस आहे, असें जाणूं शकतों. जेव्हां तो आपल्या शुद्धावस्थेत असतो, म्हणजे जेव्हां त्यांत इतर कोणतेहि पदार्थ न मिसळल्यामुळें त्याला संकीर्णावस्था प्राप्त झालेली नसते, तर नुस्ता तोच तेवढा आपल्या सूक्ष्मरूपानें व रसमात्रपणानें अनभिव्यक्त दशेंत असतो, तेव्हां तो कोणाच्याहि ज्ञानाचा विषय होत नाहीं. तस्मात् (तेथिचा जो मिठांशु तोचि जाणे) त्या स्थितींत त्याच्या आंगची गोडी कशी असते ती ज्याची त्यालाच कळत असली तर खुशाल कळत असो; पण ती तदितर कोणालाहि कळूं शकत नाहीं. किंबहुना ती ज्याची त्यालाहि कळणें शक्य नाहीं, असें ह्मटलें तरी चालेल. कारण ती कळण्यासाठीं त्या रसानें आपला रसपणा कायम ठेवून शिवाय आणखी रसनेंद्रियहि झालें पाहिजे. नाहींपेक्षां तो आपल्या स्वतःस कसा चाखून पाहाणार व कसा आपल्या अंगच्या गोडीचा आस्वाद घेणार! अर्थात् शक्यच नाहीं ॥ ४० ॥

का न संजिता वीणा । तो नादु जेवी अबोलणा ।
तया तेणेंचि जाना । होआवें लागे ॥ ४१ ॥

अ० टी०—(का न संजिता वीणा) किंवा जेव्हां तंबुरी सज्ज केलेली नसते—ह्मणजे जेव्हां तिच्यावर तारा चढविलेल्या नसतात, तींत घोडी खोंसलेली नसतें व तिच्या तारा सुरांत मिळवून घेतलेल्या नसतात—तेव्हां (तो नादु जेवी अबोलणा) त्यांतील अबोलणा, ह्मणजे ध्वनिरूपास प्राप्त होऊन व्यक्त दशेंत न आलेला, नाद ह्या जसा कोणालाहि ऐकूं येत नाहीं. तर (तया तेणेंचि जाना होआवें लागे) तो ऐकण्यासाठीं स्वतः त्या नादानें आपलें नादपण कायम ठेवून शिवाय त्यानें जसें आणखी 'जाना' ह्मणजे जाणणारा, अर्थात् ऐकणारा किंवा कर्णेंद्रियहि झालें पाहिजे. एरव्हीं तो जसा स्वतःहि आपला बोध घेऊं शकत नाहीं ॥ ४१ ॥

नाना पुष्पाचिया उदरा । न येतां पुष्पसारा ।
आपणचि भंवरा । होआवें पडे ॥ ४२ ॥

अ० टी०—(नाना) अथवा (पुष्पाचिया उदरा पुष्पसारा न येतां) फुलांच्या पोटीं जन्मास येण्यापूर्वी त्यांत असंकीर्ण रूपानें विद्यमान असणारा

जो मकरंद, त्याचें सेवन करणें हें काहीं बागेंत इतस्ततः घों घों करीत फिरणाऱ्या षट्पदांनां, ह्मणजे भ्रमरांनां, साध्य नाहीं. तर त्याकरितां (आपणचि भंवरा होआवें पडे) स्वतः त्या मकरंदानेंच आपला मकरंदपणा कायम ठेवून शिवाय आणखी भ्रमरहि झालें पाहिजे? तेव्हांच तें कार्य साधलें तर साधेल, एरव्हीं काहीं त्या मकरंदाचें सेवन घडूं शकत नाहीं. ॥ ४२ ॥

नाना न रंधितां रस सोये । ते गोडी कैसेनि पा आहे ।
हें पाहाणे तें नोहे । आनिका जोगें ॥ ४३ ॥

अ० टी० —(नाना) अथवा (न रंधितां रस सोये ते गोडी कैसेनि पा आहे) भक्ष्य-भोज्यादि पदार्थ तयार करण्याचें नुस्तें साहित्य मात्र काढून ठेविलें आहे, पण तें रांधून, ह्मणजे शिजवून, त्याच्या लाडू-जिलब्या तयार झाल्या नाहींत, अशा स्थितींत त्या न रांधलेल्या साहित्याच्या अंगीं लाडू-जिलबीपणाचा स्वाद कसा असतो (हें पाहाणें) त्याचा अनुभव घेणें (तें नोहे अनिका जोगें) हें काम स्वतः त्या स्वादाव्यतिरिक्त दुसऱ्या कोणींहि करण्याजोगें नाहीं, म्हणजे तो अनुभव नेहमीं लाडु-जिलब्या झोडणाऱ्या अशा कोणालाहि घेतां येणें शक्य नाहीं. तर त्याकरितां स्वतः त्या स्वादानेंच आपला स्वादपणा कायम ठेवून शिवाय रसनेंद्रियहि झालें पाहिजे, तेव्हां कोठे तो अनुभव ज्याचा त्याला घडूं शकतो. एरव्हीं तो त्यालाहि घडूं शकत नाहीं. आणि स्वादानें आपला स्वादपणा कायम ठेवून शिवाय रसनेंद्रियहि होणें, हें कदापि संभवत-नाहीं; व म्हणूनच, त्या स्वादाचा अनुभवहि पण कोणाला प्राप्त होऊं शकत नाहीं ॥ ४३ ॥

एवंच, आपल्या शुद्धावस्थेंत अव्यक्त रूपानें विद्यमान असणारा पदार्थ—मग तो कोणताहि असो—मुळीं ज्ञानाचा विषयच नव्हे. तो तदितर कोणाच्या ज्ञानाचा विषय तर होत नाहींच, पण तो स्वतः आपल्याहि ज्ञानाचा विषय होऊं शकत नाहीं. आणि जेव्हां तो आपल्या स्वतःच्या किंवा दुसऱ्या कोणाच्याहि ज्ञानाचा विषय होत असतो तेव्हां तो आपल्या शुद्ध, असंकीर्ण, अशा अवस्थेंत नसतो. तर इतर अनेक पदार्थांच्या मिश्रणानें त्याला अठरा धान्याच्या कडबोळ्यासारखी संकीर्ण अवस्था प्राप्त झालेली असते. अर्थात् कोणत्याहि पदार्थाचें जें स्वरूप जाणण्यांत येत असतें तें त्याचें शुद्ध रूप

नसतें व जें त्याचें शुद्ध रूप असतें तें कोणाच्याहि जाणण्यांत कधींच येत नाहीं, व येऊं शकत नाहीं. निदान कोणत्याहि पदार्थाला जाणण्याची आपल्यास माहीत असलेली जी व्यावहारिक रीत आहे, त्या रीतीनें तरी; अव्यक्तरूपानें आपल्या शुद्धावस्थेंत असणारा असा कोणताहि पदार्थ कदापि जाणला जाऊं शकत नाहीं. मग आपल्या व्यावहारिक रीतींहून अगदीं भिन्न, किंबहुना कल्पनातीत, अशी एखादी त्याला जाणण्याची रीत असल्यास गोष्ट निराळी. आणि कोणत्याहि पदार्थाच्या अनुभवाचा प्रकार हा ज्या अर्थी असा आहे त्या अर्थी—

तैसें सुखपणा येवो । लाजे आपुलें सुख पावो ।
तें आणिका चाखो सुवो । येईल कायी ॥ ४४ ॥

अ० टी०—(तैसें) आपआपल्या संकीर्णावस्थेंत मात्र प्रत्ययास येणारे व असंकीर्ण रूपानें कधीं कोणच्याहि ज्ञानाचा विषय न होणारे, जसे इतर वर (४०–४३) सांगितलेले पदार्थ, तसाच (सुखपणा येवो लाजे आपुलें सुख पावो) मायासंज्ञित प्रकृतीच्या संयोगपूर्वक, संकीर्ण अशा सुखभावास प्राप्त होऊन आपणच आपल्या स्वरूपभूत सुखानें सुखी होण्यास लाजणारा, ह्मणजे मायेशीं संयुक्त होऊन कधींहि संकीर्ण अशा सुखभावास प्राप्त न होणारा व कधीं आपण आपल्या स्वरूपाचा आनंद न भोगणारा, असा जो परमात्मा, (तें आणिका चाखो सुवो येईल कायी) त्यानें आणिकाला, ह्मणजे इतराला, अर्थात् वेदशास्त्रादिकांनां किंवा त्यांनीं प्रस्थापित केलेल्या आत्मविषयक सिद्धांतांच्या द्वारा मन-बुद्ध्यादिकांनां, आपल्या स्वरूपभूत सुखाची गोडी चाखविणें, ह्मणजे आपल्या सुखमात्रतेचा अनुभव घेऊं देणें, हें कसें घडणार ? सदासर्वकाळ आपल्या निर्विकल्प, निर्मळ, शुद्ध, अशा स्थितींत असणारा व ह्मणूनच कधीं आपला स्वतःचाहि विषय न होणारा जो परमात्मा, तो वेदपुरुषादिकांच्या शब्दांचा विषय कसा होणार? व कसा तद्द्वारा आपल्या स्वरूपाचा अनुभव बुद्ध्यादिकांनां घेऊं देणार ? अर्थात् त्यांपैकीं कोणतेंहि कार्य शक्यतेच्या कोटींत कांहीं येत नाहीं. आणि " आश्चर्यवत्पश्यति कश्चिदेनमाश्चर्यवद्वदति तथैव चान्यः । आश्चर्यवच्चैनमन्यः शृणोति श्रुत्वाप्येनं वेद न चैव कश्चित् " (गीता २–२९) असें जें आपल्या ' जिवश्च-कंठश्च ' मित्राला—नव्हे, आपल्याच विभूतीला—भगवान्

श्रीकृष्णांनीं स्पष्ट शब्दांत अगदीं निक्षून सांगितलें आहे, त्याचें तरी कारण हेंच होय ॥ ४४ ॥

तस्मात्—

दिहाचिया दुपारीं । चांदु जैसा अंबरीं ।
तें असणे चांदाचि वरी । जाणावें कीं ॥ ४५ ॥

अ० टी०–(दिहाचिया दुपारीं चांदु जैसा अंबरीं) अमावास्येच्या दिवशीं मध्यान्हकाळीं आकाशांत जेथे सूर्य असतो तेथेच जवळ-पास कोठे तरी चंद्रहि विद्यमान असतो. पण आकाशाकडे पाहाणारांनां फक्त सूर्य मात्र दिसतो, चंद्र मुळींच दिसत नाहीं. स्वतः चंद्राला कदाचित् तेथील आपलें अस्तित्व कळत असेल; पण बहुधा त्यालाहि तें कळत नसावें असें वाटतें. कारण तेथे त्यानें आपल्या आस्तित्वाची जाणीव घेण्याचें काहीं प्रयोजन दिसत नाहीं. आणि प्रयोजनाभावीं कोणालाहि आपलें अस्तित्व उगीच स्फुरत नाहीं, असाच सार्वत्रिक अनुभव आहे. उदाहरणार्थ, आपण आहोंत, किंवा अमुक नांवाचे अमुक जातीचे आहोंत, अशा प्रकारचें आपल्या ठिकाणीं आपल्या अस्तित्वाचें स्फुरण कारणपरत्वें मात्र होत असतें. एरव्हीं 'मीं आहें' असा आपल्या अस्तित्वाचा बोध कोणीं कधींच घेत नाहीं. तेव्हां मध्यान्हकाळीं आकाशांतील चंद्राचें अस्तित्व इतर कोणीं तर जाणत नाहींच, पण त्याचें तो देखील जाणत नाहीं, असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. तेव्हां कोणाच्याहि कळण्यांत न येणारें तें चंद्राचें अस्तित्व (तें असणे चांदाचि वरी जाणावें कीं) जसें चंद्राच्या ठिकाणीं नुस्तें असण्यापुरतेंच असतें—कोणालाहि कळण्यास पुरेसें, म्हणजे कळण्याजोगें नसतें—तशीच परमात्म्याची स्वरूपभूत सुखमात्रता ही आपल्या ठिकाणीं नुस्ती असण्यारपुतीच असते, ती कोणाच्याहि भोगवट्यास पुरेशी, भोगण्याजोगी, नसते, असें समजलें पाहिजे ॥४५॥

अथवा:—

रूप नाहीं तैं लावण्य । अंग नुठी तैं तारुण्य ।
क्रिया न फुटे तैं पुण्य । कैसे असे ॥ ४६ ॥

अ० टी०–(रूप नाहीं तैं लावण्य कैसे असे) रूप म्हणजे आकार व लावण्य म्हणजे सौंदर्य. अर्थात् " मुक्ताफलेषु छायायास्तरलत्वमिवांतरा ।

प्रतिभाति यदंगेषु तल्लावण्यमिहोच्यते " या शब्दकाच्या व्याख्येप्रमाणें मोत्या-वरील पाण्यासारखें जें शरीरावर चमकत असतें तें. मिळून रूप व लावण्य हे दोन पदार्थ भिन्न आहेत, हें सांगावयास नकोच. कारण लावण्य हें यद्यपि रूपाच्या आश्रयानेंच नेहमीं प्रत्ययास येत असतें, रूपाला सोडून लावण्य हें एकटें कधीं कोठे दिसत नाहीं; तथापि रूप असूनहि त्याच्या अंगीं लावण्य नसतें असाहि अनुभव येत असतो. तस्मात् ते दोन पदार्थ भिन्नच होत. परंतु रूपाच्या अभावीं लावण्य कसें असतें तें कोणीं सांगूं शकेल काय ? म्हणजे रूपाला सोडून नुस्त्या लावण्याचें शब्दचित्र कोणाला रेखा-टून दाखवितां येईल काय !

किंवा (*अंग नुठी तैं तारुण्य कैसे असे*) वर्षाकालीं मेघ जसे आपल्या विशेष रूपानें प्रकट होतात, तसेंच शरीर जन्मास आल्यानंतर कालान्तरानें त्यावर आपल्या विशेष रूपानें प्रकट होणारें जें तारुण्य, तें जेव्हां शरीरावर प्रकट झालेलें नसतें, तर आपल्या सामान्य-विशेष-भावरहित अशा स्थितींत, अर्थात् बीजरूपानें, शरीराच्या ठिकाणीं नुस्तें विद्यमान मात्र असतें, तेव्हां तें कसें असतें बरें !

किंवा (*क्रिया न फुटे तैं पुण्य कैसे असे*) यथाविधि केलेल्या स्वधर्मा-चरणाच्या सुखरूपी फलाचें प्रापक असें जें शुक्ल किंवा सात्विक कर्म, तज्ज-नित अदृष्टाला, म्हणजे त्या कर्माच्या तशाच सात्विक संस्काराला, पुण्य म्हणतात, व तेंच धर्महि म्हणवतें. सत्कर्म हातून घडल्याबरोबर तें स्वरूपतः जरी नष्ट होतें तरी तें सर्वथा नष्ट होत नाहीं. तर या पुण्यनामक अदृष्टाचें स्वरूप धारण करून तें कर्त्याच्या कर्माशयांत शिल्लकीस राहात असतें; व पुढें यथावकाश सुखकारक अशा जात्यायुर्भोगाच्या रूपानें प्रादुर्भूत होऊन कर्त्याला आपलें सुखरूपी फल देत असतें, असा शास्त्राचा सिद्धांत आहे. परंतु हें पुण्यरूपानें शिलकीस असलेलें कर्म, किंवा कर्माचें संस्काररूपी बीज, पुनः जोंपर्यंत फुटत नाहीं, म्हणजे त्याचा विपाक होऊन तें जात्या-युर्भोगसंज्ञित अंकुराच्या रूपानें निदर्शनास येत नाहीं, तोंपर्यंत तें कसें असतें, त्याचें स्वरूप कोणत्या प्रकारचें असतें, तें कोणासहि कसें कळावें! व कोणाला तें कसें सांगतां यावें ?

अर्थात् तें कोणाला कळूंहि शकत नाहीं व सांगतांहि येत नाहीं. तोच प्रकार परमात्म्याच्या स्वरूपभूत सुखमात्रतेचा आहे. ती जोंपर्यंत विषयें-

द्रियसंयोग द्वारा प्रकट होऊन आल्हादकारक होत नाहीं, तोंपर्यंत तिच्या स्वरूपासंबंधानें मुळीं काहीं कल्पनाच करतां येत नाहीं ॥ ४६ ॥ ......

कारण उघडच आहे कीं—

> जैं मनाचा अंकुर नुपजे । तेथिचेनि मकरध्वजें ।
> तोचि हन माजे । तरी तेच घडे ॥ ४७ ॥

अ० टी०–(जैं मनाचा अंकुर नुपजे तेथिचेनि मकरध्वजें) मकरध्वज ह्मणजे **काम** किंवा **मदन.** हा एक प्रकारचा मनोविकार असून तो मनाला प्रक्षुब्ध करून त्याच्या अंकुररूपानें, ह्मणजे एका विशेष मनोवृत्तीच्या रूपानें, जेव्हां प्रादुर्भूत होतो, तेव्हां जाणण्यांत येतो व **काम** किंवा **मदन** या नांवानें व्यवहृत होत असतो. अर्थात् तो काम म्हणून ओळखला जाण्याकरितां त्यानें मनाच्या क्षोभनपूर्वक त्याच्या अंकुररूपानें ह्मणजे आपल्या विशेषरूपानेंच प्रादुर्भूत झालें पाहिजे. त्याखेरीज मनुष्याला तर काय, पण देवादिकांनां देखील तो प्रतित होत नाहीं, व ते देखील त्याला ओळखूं शकत नाहींत. कारण शंकरांनीं मदनाला जाळल्याची जी हकीगत पुराणांतरीं प्रसिद्ध आहे, त्यावरून तो शंकरालाहि त्यांच्या मनाच्या शान्तपणांत (समाधींत) काहीं दिसला नाहीं. तर त्यानें जेव्हां शंकरांच्या मनांत अंकुररूपानें प्रादुर्भूत होऊन त्याला व्यथित केलें तेव्हां कोठे शंकरांनां त्याचें अस्तित्व जाणवलें, व नंतर त्यांनीं त्याची जाळपोळ वगैरे काय करावयाची होती ती केली, असेंच दिसतें. तस्मात् मनाच्या अंकुररूपानें कामाचा प्रादुर्भाव झालेला नसताहि जर कोणी त्याच्या स्वरूपाचा बोध घेऊं म्हणेल, तर तें त्याला साधणार कसें ? अर्थात् (तोचि हन माजे तरी तेचि घडे) आपल्या त्या सामान्य-विशेष-भावरहित अशा स्थितींतहि त्याला जर माजतां, ह्मणजे खवळतां, येईल—आपल्या स्वरूपाचा परिचय देतां येईल—तरच तें साधेल, एरव्हीं काहीं साधूं शकत नाहीं.

तोच प्रकार परमात्म्याच्या स्वरूपाचा बोध घेण्याचा आहे. त्याला जर प्रत्यक्ष पाहावयाचें असेल तर या चराचर विश्वनामक त्याच्या विशेषरूपांतच पाहातां येतें. सामान्य व विशेष या दोन्हीं भावरहित असें जें त्याचें निजरूप, त्याच्याकडे तो स्वतःहि कधीं पाहत नाहीं व कधीं दुसऱ्यालाहि पाहूं देत नाहीं. तेव्हां त्याच्या त्या स्वरूपाचा बोध कोणींहि कसा घेणार? अर्थात् तें काहीं शक्य नाहीं ॥ ४७ ॥

का वाद्ये विशेषांची सृष्टि । जैं जन्म नेघे दृष्टि ।
तैं नांदु एसी गोष्टी । नादाचि जोगी ॥ ४८ ॥

अ० टी०—(का) अथवा, आपण ज्याला नाद म्हणतों, तो यद्यपि आकाशाच्या गुणरूपानें, किंबहुना त्याच्याहि पूर्वी प्रणवरूपानें, सृष्टीच्या आरंभींच उत्पन्न होत असतो. तथापि (वाद्ये विशेषांची सृष्टि जैं जन्म नेघे दृष्टि) जोंपर्यंत वीणा-सतार वगैरे अनेक प्रकारचीं तंतुवाद्ये, मृदंग-डफ वगैरे चर्मवाद्यें, किंवा टाळ-चिपळ्या वगैरे धातुवाद्यें व काष्ठवाद्यें, मिळून अनेकविध वाद्यविशेषांचा समुदाय निर्माण होऊन, तद्द्वारा तो (नाद) इंद्रियांचा विषय होत नाहीं, तोंपर्यंत नाद हा सामान्य-विशेष-भावरहित असल्यामुळें, त्याच्या त्या स्थितींत त्याचें स्वरूप कसें असतें तें जसें कोणालाहि कळूं शकत नाहीं—अर्थात् वाद्यविशेषांच्या द्वारा नाद हा जेव्हां उदात्त-अनुदात्त अशा आपल्या षड्ज-रिषभ-गांधारादि विशेषरूपानें प्रकट होतो तेव्हां मात्र तो कोणाच्याहि ज्ञानाचा विषय होतो व होऊं शकतो, वाद्यविशेषांच्या अभावीं तो जरी सृष्टींत विद्यमान असतो तरी पण आपल्या त्या सामान्य-विशेष-भावरहित अशा स्थितींत तो जसा कोणाच्याहि ज्ञानाचा विषय होत नाहीं व होऊं शकत नाहीं—तर (तैं नादु ऐसी गोष्टी नादाचि जोगी) त्या स्थितींत, नाद म्हणजे काय किंवा तो कसा असतो तें ज्याचें तोच जाणत असेल तर खुशाल जाणत असो—तदितरांना मात्र त्याचें स्वरूप जसें कदापि कळूं शकत नाहीं, त्याचप्रमाणें परमात्मा हा जेव्हां आपल्या विशेष अशा पांचभौतिक सृष्टिच्या रूपानें प्रकट होतो तेव्हां मात्र तो या सृष्ट पदार्थांच्या रूपानें ज्ञानाचा विषय होत असतो, त्याच्या सामान्य-विशेष-भावरहित अशा स्थितींत तो कोणाच्याहि प्रत्ययास येत नाहीं व येऊं शकत नाहीं. मग तो स्वतःच आपल्या त्या स्वरूपाचा प्रत्यय घेत असेल तर गोष्ट वेगळी; पण त्याला तरी त्या स्थितींत आपल्या स्वरूपाचा प्रत्यय कसा घेतां येत असेल, तो असो. तें काहीं सांगतां येत नाहीं व कळूंहि शकत नाहीं ॥ ४८ ॥

नाना काष्ठाचिया विटाळा । वोसरलियाहि अनळा ।
लागणे केवळा । आंगासींची ॥ ४९ ॥

अ० टी०—(नाना) पर्यायानें पाहिजे असल्यास असें समजावें कीं,

(काष्ठांचिया विटाळा वोसरलियाहि अनळा) लांकडें-गोंवऱ्यासारख्या क्षुद्र व घाणेर्‍या पदार्थांचा विटाळ आपल्यास नको, असें समजून अग्नीनें जर इंधनाला स्पर्श करण्याचें वर्ज्य केलें, तर मग (लागणे केवळा आंगासीची) तो कोणाला लागणार ? म्हणजे कोणाच्या आश्रयानें विशेषरूपास प्राप्त होणार ? अर्थात् त्यानें इंधनाला स्पर्श करण्याचें टाकल्यावर मग त्याला स्वतः आपल्या आंगालाच लागून राहिलें पाहिजे, म्हणजे सृष्टींत तो जसा आपल्या सामान्य-विशेष-भाव-रहित अशा रूपानें निर्माण झालेला असतो तशाच रूपानें स्थित असलें पाहिजे. त्याला कांहीं आपल्या विशेषरूपानें प्रकट होतां येणार नाहीं; व त्या त्याच्या विशेषरूपाच्या अभावीं तो कोणालाहि तापविण्यास किंवा जाळण्यास समर्थ नसल्यामुळें, त्याचें जगांतील अस्तित्व जाणलेंहि पण जाणार नाहीं, हें सांगावयास नकोच. तोच प्रकार परमात्म्याला जाणण्याचा आहे ॥ ४९ ॥

तात्पर्य असें आहे कीं “ येन शब्दं रसं रूपं गंधं जानासि राघव । तमात्मानं परं ब्रह्म जानीहि परमेश्वरम् ” या वसिष्ठवचनाप्रमाणें आपलीं शब्दादि विषयांचीं ज्ञानें हीं ज्याच्या योगानें ज्ञानरूपास प्राप्त होतात, त्याला कोणीं कोणत्या रीतीनें जाणावयाचें ? अर्थात् त्या सर्वांच्या ज्ञात्याला कोणींहि ज्ञेय करून कांहीं जाणूं शकत नाहीं. आणि परमात्मतत्त्व हेंच आपलें स्वरूप असल्यामुळें तें जाणलें जात नाहीं असेंहि म्हणतां येत नाहीं. म्हणून त्याची जाणीव घेण्यासंबंधानें बोलतांना शेवटीं असेंच म्हणावें लागतें कीं—

दर्पणाचेनि नियेमें । वीणाचि मुखप्रमे ।
आणिती ते वर्में । वर्मती येणे ॥ ५० ॥

अ० टी०—(दर्पणाचेनि नियेमे वीणाचि) आपल्यास आपल्या मुखाचा बोध जर घ्यावयाचा असेल तर आरसाच हातीं घेतला पाहिजे, असा जो सार्वत्रिक नियम दिसतो, त्याला न अनुसरतां, म्हणजे आरसा हातीं घेतल्याखेरीज, (मुखप्रमे आणिती) आपल्यास आपल्या मुखाचा बोध घेतां येण्याचें काय वर्म आहे, तसें करतां येण्याची कोणती युक्ति आहे, ती जे कोणी जाणत असतील, व त्या युक्तीनें जे कोणी आरशाचें साह्य घेतल्याखेरीज आपल्या मुखाचा बोध घेत असतील, (ते वर्में वर्मती येणे) ते मात्र परमात्म्याचें स्वरूप जाणलें जात नाहीं व तें जाणलें जात नाहीं असें म्हणतांहि पण

येत नाहीं, या परस्परविरुद्ध अशा दोन विधानांतील काय रहस्य आहे तें समजूं शकतील, तदितरांना परमात्म्याच्या न जाणलें जाण्याचें स्वरूप काय व जाणलें जाण्याचें स्वरूप काय, तें कळणें काहीं शक्य दिसत नाहीं ॥ ५० ॥

स्पष्टीकरण.

या ओवींतील 'मुखप्रेमे' या पदाच्या जागीं 'मुखप्रेमे' असाहि पाठ आढळतो. परंतु येथील अर्थसंगतीला 'मुखप्रमे' हाच पाठ चांगला जुळतो, असें वाटल्यावरून आम्हीं तोच स्वीकारला आहे[1].

आतां, परमात्म्याचें स्वरूप जाणलें जात नाहीं, पण तें जाणलें जात नाहीं असें ह्मणतां मात्र येत नाहीं, या बोलण्याचा अर्थ काय? असाहि प्रश्न कदाचित् उपस्थित होईल. परंतु—

न पेरितां पीक जोडे । ते मुडाचि आहे रोकडे ।
ऐसिया सोई उघडे । बोलणे हें ॥ ५१ ॥

अ० टी०—'मुडा' ह्मणजे धान्य सांठविण्याचें पेंव. शेतांतून निघालेल्या धान्याचा संग्रह घरांत असावा म्हणून तें (धान्य) शेतकरी लोक ज्या रांजणांत सांठवितात किंवा खाड्यांत पुरून ठेवितात, त्या रांजणाला किंवा खाडयाला 'मुडा' किंवा 'मुढा' म्हणतात. हा मुडा ह्मणजे कधीं कोणत्याहि

१ नित्यानंदैक्यदीपिकाकार शिवकल्याण यांनीं 'मुख प्रेमे' हा पाठ स्वीकारला आहे. परंतु त्यांच्या मतें, "रूप नाहीं तें लावण्य" या ४६ व्या ओवीपासून या ओवीच्या पुढच्या ५१ व्या ओवीपर्यंतचे सर्व दृष्टांत चिन्मात्रैकघन परमात्म्याच्या असतेपणेवीण-असण्याचे आहेत; व त्या मताला अनुसरून त्यांनीं जे या सर्व (४६ ते ५१) ओव्यांचे अर्थ दिले आहेत, त्या अर्थसंगतीच्या दृष्टीनें पाहतां 'मुखप्रेमे' हाच पाठ चांगला जुळलाहि आहेच. आमच्या मतें, परमात्मा हा ज्ञेय नाहीं, पण तो जाणला जात नाहीं असें मात्र नव्हे, हा प्रकार मनांत ठसविण्यासाठीं श्रीज्ञानेश्वरांनीं दिलेले हे दृष्टान्त होत. आणि या आपल्या अल्प समजुतीस अनुसरून आम्ही जे या सर्व (४६ ते ५१) ओव्यांचे अर्थ केले आहेत ते साहजिकच श्रीशिवकल्याणांनी दिलेल्या अर्थाहून काहींसे भिन्न झाले आहेत, व त्यामुळें, त्यांच्या संगतीला मात्र 'मुख प्रेमे' हा पाठ चांगलासा जुळत नाहीं, असें वाटतें, इतकेंच.

प्रकारची ददाति न भासूं देणारी व प्रसंगविशेषीं उपस्थित होणाऱ्या सर्व प्रापंचिक गरजा भागविणारी, अशी शेतकऱ्यांची कामधेनुच होय. असो.

आतां (न पेरितां पीक जोडे) कोणीं जर असें ह्मटलें कीं, अमुक एका शेतकऱ्यानें पेरणीच्या वेळेस शेतांत एक दाणासुद्धां पेरला नाहीं, पण आज, ह्मणजे कापणीच्या वेळेस, त्याच्या घरांत धान्याच्या राशीच्या राशी दिसत आहेत, तर (ते रोकडे मुडाचि आहे) लोक नेमकें असें समजतात कीं त्याच्या घरांतील मुडा भरलेला असेल, त्यांतून निघालेलें तें धान्य होय.

त्याचप्रमाणें देहाभिमानाच्या किंवा अहंभावाच्या रूपानें निदर्शनास येणारा आपला कर्माशय, हा तरी एक मुडाच आहे. आपण जन्मजन्मान्तरीं आचरलेलीं शुभाशुभ कर्में त्यांत संगृहीत झालेलीं असतात व सवडीनुसार कोणत्या तरी जन्मांत तीं आपलीं सुखदुःखरूपी फळें आपल्या कर्त्यांस देत असतात. अतएव कोणीं जर असें म्हटलें कीं, अमुक एका सज्जनावर निष्कारण अमुक अशा अशा प्रकारची आपत्ति आली आहे, किंवा अमुक एका दुराचरणी मनुष्याला अनायासें वैभवाची प्राप्ति होऊन तो सुखांत लोळत आहे, तर तें पूर्वार्जित कर्माचें फळ आहे, असें लोक सहज समजूं शकतात.

तर मग (ऐसिया सोई उघडे बोलणे हें) "रूप नाहीं तैं लावण्य" इत्यादि अनेक दृष्टान्तपूर्वक आह्मीं जें असें ह्मणत आहोंत कीं, परमात्मा जाणला जात नाहीं व तो जाणला जात नाहीं असें ह्मणतांहि येत नाहीं, किंवा जी रीत आरशावांचून आपलें मुख पाहण्याची, तीच रीत परमात्म्याला जाणण्याची आहे, तें आमचें बोलणेंहि तसेंच अगदीं उघड आहे, त्याचा अर्थहि तितकाच स्पष्ट आहे; व तो हा कीं, परमात्मा हा सामान्य-विशेष-भाव-रहित अशा आपल्या यथार्थ रूपानें कोणाच्याहि ज्ञानाचा विषय (ज्ञेय) होत नाहीं, यामुळें तो शब्दादि विषयासारखा जाणला जात नाहीं, व तो आपला आत्माच असल्यामुळें, जसा आपल्या मुखाच्या अस्तित्वाचा बोध आपल्या ठिकाणीं सदैव जागृत असतो, तसाच आत्माच्या अस्तित्वाचा बोधहि आपल्या ठिकाणीं सदासर्वकाळ जागृतच असतो, ह्मणून तो जाणला जात नाहीं, असेंहि पण ह्मणतां येत नाहीं ॥ ५१ ॥

एवं विशेष सामान्य । दोहीं नातळे चैतन्य ।
जें भोगिजे अनन्य । तेणेंसी सदा ॥ ५२ ॥

अ० टी०—(एवं) एवंच, तात्पर्य हें कीं (विशेष सामान्य दोहीं नातळे चैतन्य) चैतन्यघन जो परमात्मा, त्याच्या स्वरूपांत सामान्य व विशेष हे दोन्हीं भाव कधींच नसतात. एकंदर चराचर विश्व हें यद्यपि परमात्म्याचेंच विशेष रूप मानलें जातें; तथापि परमात्मा हा या विश्वरूपास कधींच प्राप्त होत नाहीं. तर पूर्वीं अनेक ठिकाणीं सांगितल्याप्रमाणें, चराचर विश्व हें परमात्म्याच्या स्वरूपांत नुस्तें मृगजलासारखें भासमान मात्र होत असतें. आणि तो विशेषभावास प्राप्त होत नसल्याकारणानेंच तत्सापेक्ष जो सामान्य-भाव तोहि त्याच्या ठिकाणीं कधींच नसतो. तेव्हां त्यानें कसें कोणाच्या ज्ञानाचा विषय व्हावयाचें ? अर्थात् तें कदापि शक्य नाहीं; व तें शक्य नसल्यामुळेंच परमात्मा हा शब्दादि विषयासारखा ज्ञेयरूपानें कदापि जाणला जाऊं शकत नाहीं. यास्तव त्याला जर जाणावयाचें असेल तर (जें भोगिजे अनन्य तेणेसी) आपल्या मुखाकडे आरशाच्या द्वारा आपल्याहून पृथक्-पणानें न पाहतां आरसा टाकून देऊन अपृथक्पणानें, अनन्यपणानें, जसा आपण आपल्या मुखाच्या अस्तित्वाचा बोध घेत असतों, तसाच पर-मात्म्याच्या स्वरूपाचाहि बोध, त्याच्याशीं अनन्यभाव संपादून, अपृथक्-पणानेंच घेतला पाहिजे. आणि (सदा) केव्हांहि झालें तरी त्याच्या स्वरूपाचा बोध घेण्याची रीत हीच होय. त्याला पृथक्पणानें कधींच पाहातां येत नाहीं व जाणतां येत नाहीं ॥ ५२ ॥

४ परमात्म्याच्या स्वरूपाची अनुभवमात्रता व अनिर्वाच्यता.

आतां यावरी जें बोलणें । तें येणेंची बोलें शाहाणें ।
जें मौनाचेंहि निपटणें । पिऊनि गेलें ॥ ५३ ॥

अ० टी०—(आतां यावरी जें बोलणें) आतां परमात्म्याला जाणण्याची रीत ही अशा प्रकारची असल्यावर--म्हणजे परमात्म्याला जाणण्याची इच्छा करणारानें परमात्मरूप होऊन बसणें हेंच त्यानें परमात्म्याला जाणणें, अशांतला हा परमात्म्याला जाणण्याचा प्रकार असल्यावर—परमात्मा कसा आहे तें सांगण्यासंबंधानें, त्याचें स्वरूप शब्दानें व्यक्त करून दाखविण्या-संबंधानें, तर बोलावयासच नको. मग ते शब्द कोणतेहि असोत—

सत्, चित् व सुख, हे ते शब्द असोत वा अन्य कोणते शब्द असोत–त्यांपैकीं कोणत्याच शब्दाचा उपयोग कोणाला या कामीं करून घेतां येत नाहीं, व कोणताहि शब्द हें काम करूं शकतहि पण नाहीं. कारण उघडच आहे कीं, " यतो वाचो निवर्तंते " या श्रुतीप्रमाणें शब्दाच्या शब्दपणाची मर्यादा जी परा, ती ओलांडल्यानंतर, व अतएव शब्दाचें शब्दत्व मावळल्यानंतर, दृष्टोत्पत्तीस येणारें जें परमात्म्याचें परमधाम, तेथील वस्तुस्थितीचें वर्णन शब्द कसें करणार ? यास्तव (ते येणेंचि बोलें शाहणे) सुज्ञांनीं, परमात्मा हा शब्दाचा विषयच नव्हे, तर तो स्वसंवेद्य आहे, असें समजून त्याचें स्वरूप मनांतल्या मनांत ओळखलें पाहिजे.

आतां " गुरोस्तु मौनं व्याख्यानं, शिष्यस्तु च्छिन्नसंशयः " या वाक्यावरून, व तसेंच ' आपलें स्वरूप कसें आहे ' असा श्रीरामचंद्रांनीं श्रीवसिष्ठांनां प्रश्न केल्याचें उत्तर वसिष्ठांनीं 'तूष्णींभाव' स्वीकारून दिलें, असा योगवासिष्ठांत उल्लेख आहे त्यावरून, मौन हें परमात्म्याचें स्वरूप समजावून सांगण्यास साधनीभूत होऊं शकतें, असें वाटण्याचा संभव आहे. परंतु तसें नव्हे. गुरूनीं व वसिष्ठांनीं स्वीकारलेल्या मौनाचा असा आशय काढतां येत नाहीं. तर परमात्म्याच्या स्वरूपाचें शब्दानें वर्णन करतां येत नाहीं, येवढेंच सांगण्यांत त्या उभयतांच्या मौनाचें तात्पर्य आहे, असें समजलें पाहिजे. कारण (जें मौनाचेंहि निपटणें पिऊनि गेलें) परमात्म्यानें जसें शब्दाला चाटून-पुसून साफ करून ठेविलें आहे, तसेंच तो मौनाचेंहि निपटणें पिऊन गेला आहे. तो जसा शब्दाला दाद देत नाहीं, तसाच तो मौनालाहि दाद देत नाहीं. अर्थात् त्याचें स्वरूप समजावून देण्यांत जसा शब्दाचा कांहीं उपयोग होत नाहीं तसाच मौनाचाहि पण कांहीं उपयोग होत नाहीं. तात्पर्य असें आहे कीं, शब्द म्हणजे बोलणें व मौन म्हणजे न बोलणें, हे परस्पर सापेक्ष असे दोन भाव होत; व त्यामुळें, जेथे बोलणें कांहीं कार्य घडवून आणतें तेथेच मौनहि कांहीं कार्य घडवून आणीत असतें. आणि परमात्म्याच्या स्वरूपांत शब्दाचा म्हणजे बोलण्याचा प्रवेश होत नाहीं, असें वर सांगण्यांत आलेंच आहे. तेव्हां तेथे मौनाचा तरी प्रवेश कसा होणार ? अर्थात् शक्यच नाहीं. ॥ ५३ ॥

एवं प्रमाणें अप्रमान । पण केलें प्रमान ।
दृष्टान्तीं वाइली आन । दिसावयाची ॥ ५४ ॥

अ० टी०—(एवं प्रमाणें अप्रमानपण प्रमान केलें) एवंच, आपल्या ज्ञानाची सर्व मिस्त काय ती प्रत्यक्ष-अनुमान-आगमादि प्रमाणांवर. हीं प्रमाणें जेव्हां आपल्यास साह्य करतात तेव्हां आपल्याला कोणत्याहि पदार्थाचें ज्ञान होत असतें. त्यांच्या साह्यावांचून आपण कोणत्याहि पदार्थाचें ज्ञान प्राप्त करून घेऊं शकत नाहीं. परंतु या एकंदर प्रमाणांच्या प्रमाणत्वाकडे जर पाहिलें तर तें त्यांच्या आंगीं स्वतःसिद्ध नसून सर्वस्वी प्रमेयावर अवलंबून आहे असें दिसतें. प्रमेय जर विद्यमान असेल व त्याला विषय करून हीं प्रमाणें जर त्याच्या स्वरूपाचा बोध करून देतील, तर-व तर मात्र—या प्रमाणांच्या आंगीं प्रमाणत्व येत असतें, व तीं प्रमाणें म्हणून मानलीं जात असतात. एरव्हीं त्यांनां प्रमाण मानण्याचें काहीं प्रयोजन दिसत नाहीं. आणि परमात्म्याच्या आंगीं तर प्रमेयत्व मुळींच नाहीं. कारण तो कोणत्याहि प्रमाणाचा विषय होत नाहीं. तेव्हां शब्द व मौन हीं बिचारीं तर असोत, पण परमात्म्याच्या स्वरूपाचा बोध करून देण्याच्या कामीं या एकंदर प्रमाणमात्रांनीं देखील आपलें अप्रमाणत्व प्रमाणित, ह्मणजे निश्चित, करून घेतलें आहे, या एवढ्या कार्यापुरतीं सर्व प्रमाणें अप्रमाण बनलीं आहेत, असें ह्मणावें लागतें.

त्याचप्रमाणें (दृष्टान्तीं वाइली आन दिसावयाची) एखाद्या पदार्थाचें साधारण रीत्या वर्णन करीत असतां जेव्हां त्याचें स्वरूप श्रोत्यांच्या नीट लक्षांत येत नाहीं, तेव्हां तें त्यांच्या चांगलें गळीं उतरून देण्याच्या कामीं दृष्टान्ताचा बराच उपयोग होत असतो, हें सांगावयास नकोच. परंतु परमात्म्याचें स्वरूप तसें श्रोत्यांच्या गळीं उतरून देण्यास उपयोगी पडेल असा एक देखील दृष्टान्त आम्हांला साऱ्या जगांत काहीं आढळला नाहीं. मग ब्रह्मांडांतील एकंदर दृष्टान्तांनीं आम्हांला दिसण्याची शपथ वाहिली आहे कीं काय कोण जाणें ! ॥ ५४ ॥

तसेंच, परमात्मा नेमका ओळखतां यावा एवढ्याकरितां त्याचें एखादें लक्षण ठरवावें तर—

आंगाचिया अनुपपत्ति । आटलिया उपपत्ति ।
तेथे उठेल पाति । लक्षनाची ॥ ५५ ॥

अ० टी०—(आंगाचिया अनुपपत्ति आटलिया उपपत्ति) वस्तुगत्या चिद्गगनरूप अशा परमात्म्याच्या ठिकाणीं नुस्ती शरीराचीच अनुपपत्ति, ह्मणजे अभाव, आहे असें नव्हे, तर तेथे जगांतील सर्वच उपपत्ति आटून गेल्या आहेत, ह्मणजे जगांत दृष्टोत्पत्तीस येणारे एकंदर कार्य-कारण-भाव-संबंध शून्यभावास प्राप्त झाले आहेत, लयास गेले आहेत. तेव्हां (तेथे उठेल पाति लक्षनाची) तेथे कोणत्याहि लक्षण-पंक्तीचा उठाव तरी कसा व्हावा ? ह्मणजे, कोणतेंहि लक्षण ठरविण्यांस आवश्यक जो विशेष गुणधर्म, तो तेथे कसा आढळावा? व त्याच्या अभावीं,परमात्म्याचें कोणतेंहि एखादें लक्षण कसें ठरवितां यावें ? तात्पर्य असें आहे कीं, ज्याचें काहीं रंगरूप दिसतें, ज्याचे काहीं गुणदोष कळतात,त्याचेंच एखादें लक्षणहि ठरवितां येत असतें. सामुद्रिकावरून जरी कोणाचीं काहीं लक्षणें पाहावयाचीं असलीं तरी देखील त्या विद्येच्या ज्ञात्यापुढें कोणीं शरीर धारण करणारानें उभें राहिलें पाहिजे, तेव्हां शरीरावर दिसणाऱ्या चिन्हावरून तो आपल्या अधिकारानुरूप पृच्छकाचीं काहीं लक्षणें सांगूं शकतो. पण जेथे नुस्ता शरीराचाच नव्हे, तर त्याच्या कारणाचाहि अभाव आहे, अशा एखाद्या वस्तूचें लक्षण कोणींहि कसें ठरवावयाचें ? अर्थात् अशा प्रकारच्या वस्तुस्थितींत कोणत्याच प्रकारच्या लक्षणपंक्तीची मांडणी होऊं शकत नाहीं ॥ ५५ ॥

त्याचप्रमाणें—

उपाय मागील पाये घवोनि जाले वाये ।
प्रतीति सांडिली सोय । प्रत्ययाची ॥ ५६ ॥

अ० टी०—(उपाय मागील पाये घेवोनि जाले वाये) आम्हीं अनेक प्रकारचीं साधनेंहि करून पाहिलीं. योग-याग-जप-तपादि जेवढे म्हणून उपाय आजपर्यंत ज्ञात झाले आहेत, त्या सर्वांच्या पायधरण्या करण्यांत आह्मीं आपले जन्मचे जन्म घालविले. परंतु आत्मप्राप्तीचें नांव काढलें कीं, त्यांपैकीं प्रत्येक उपाय आपला मागल्या पायानें पळ काढतांनांच दिसला. कोणत्याच उपायाला आत्म्यापर्यंत आह्मांस नेऊन पोंचविण्याचें धैर्य काहीं झालें नाहीं. तस्मात् आत्मप्राप्तीच्या कामीं हे सर्व उपाय निरूपयोगी होत.

आणि (प्रतीति सांडिली सोये प्रत्ययाची) प्रतीतीनें तर आत्मस्वरूपाचा प्रत्यय देण्याचें मुळीं सोडूनच दिलें आहे ! यद्यपि आमचें हें ह्मणणें सूर्यापासून उजेड मिळेनासा झाला आहे, या ह्मणण्यासारखेंच असल्यामुळें

तें बहुधा कोणाला खरें वाटणार नाहीं. परंतु वस्तुस्थिति मात्र खरोखर तशीच आहे. कारण प्रतीति ह्मणजेच आत्माविर्भाव असल्यामुळें तिनें आणखी कोणाचा प्रत्यय द्यावयाचा ? हें तिच्यापुढें मोठेंच कोडें येऊन पडलें आहे. अर्थात् प्रतीतीहून परमात्मस्वरूप भिन्न नसल्याकारणानें त्याचा पृथक् प्रत्यय काहीं ती देऊं शकत नाहीं, व त्यामुळें, *आत्मप्रत्ययाची मुळीं सोयच राहिली नाहीं, असें उघड दिसतें* ॥ ५६ ॥

नाहीं म्हणावयास—

येथे निर्धारेसि विचारू । निमोनि जाला साचारू ।
स्वामीच्या संकटीं शूरू । सुभट्टु जैसा ॥ ५७ ॥

अ० टी०—(येथे निर्धारेसि विचारू निमोनि जाला साचारू) या आत्मस्वरूपाचा निश्चय करण्याच्या कामीं विचारानें आह्मांला चांगलाच साथ दिला. त्यानें आह्मांला विराकारांच्या तडाख्यांत सांपडूं न देतां आमच्या कडून श्रुतिसमत अशा कर्म-उपासना-ज्ञान या मार्गाचा अवलंबन करवून युक्तीनें आह्मांला परमात्म्याच्या पुढें नेऊन उभें करून दिलें. ' हा सूर्य व हा जयद्रथ ' दाखविण्यासारखा त्यानें परमात्म्याचा व आमचा पुरता सामना घडवून आणला. परंतु शब्दाची कांस सोडून पुढें पाय टाकण्यास विचार हा *तयार नसल्यामुळें कीं काय न कळे, शेवटीं शब्दाबरोबर त्यालाहि आपल्या प्राणास मुकावें लागलें. आमची व परमात्म्याची गाठ घालून देण्याचें काम काहीं त्याला आपल्या जिवंतपणीं साधून घेतां आलें नाहीं. तरी पण* "गड आला पण सिंह गेला" या आमच्या शिवरायाच्या उद्गाराप्रमाणें (स्वामीच्या संकटीं शूरू सुभट्टु जैसा) स्वामीच्या प्राणावर येऊन बेतली असतां किंवा स्वामिकार्य साधण्याचा संधि येऊन ठेपला असतां, एखादा तानाजीसारखा शूर व जातिवंत योद्धा हा जसा आपल्या प्राणाची आहुति देऊन, तद्द्वारा स्वामीचें कार्य साधून देत असतो, तद्वत् या विचारानें आपल्या प्राणाची आहुति देऊन तद्द्वारा आमच्या बुद्धीला आत्मप्राप्तीचा मार्ग मोकळा करून दिला, यांत मात्र संदेह नाहीं; व हे तरी विचाराचे आमच्यावर मोठेच उपकार होत ॥ ५७ ॥

परंतु इतकेंहि करून शेवटीं आमच्या पदरीं काय पडलें ? ह्मणून विचाराल तर—

नाना नाशु साधोनि आपुला । बोधु बोधेसी लाजिला ।
नुसधेपणे थोटावला । अनुभवु येथे ॥ ५८ ॥

अ० टी०—(नाना) बापहो ! खरें बोलावयाचें म्हणजे (नाशु साधोनि आपुला बोधु बोधेसी लाजिला) विचाराच्या साह्यानें आम्हांला स्वस्वरूपाच्या निश्चयपूर्वक प्राप्त झालेल्या आत्मबोधाला, आमच्या स्वरूपभूत बोधमात्रतेच्या व्यापक स्वरूपाकडे पाहून आपल्या परिच्छिन्नतेची लाज वाटल्यामुळें कीं काय न कळे, त्यानें त्या अपार, अमर्याद, अशा बोधार्णवांत उडी घालून आपला बहुतेक नाशच करून घेतला आहे, असें म्हटलें तरी चालेल. कारण (नुसधेपणे थोटावला अनुभवु येथे) त्यानें त्या बोधार्णवांत उडी घातल्यामुळें अनुभाव्य व अनुभावक हे जे अनुभवाचे हात-पाय ते मुळापासून मोडून गेले असून सांप्रत तो आमचा आत्मानुभव, अनुभाव्य-अनुभावक-रहित नुसता अनुभवमात्र अशा प्रकारचा थोटा—अनुभव होऊन बसला आहे ॥ ५८ ॥

एवंच परमात्म्याला विषय करण्याच्या कामीं कोणत्याहि प्रमाणाचें प्रमाणत्व टिकत नाहीं; कोणत्याहि दृष्टांताला त्याच्यापुढें तोंड काढतां येत नाहीं; त्याच्या स्वरूपाला कोणतीहि उपपत्ति लागत नसल्यामुळें त्याचें कोणतेंहि लक्षण करतां येत नाहीं; कोणतेहि उपाय त्याच्यापर्यंत पोंचत नाहींत; मूर्तिमंत प्रतीति देखील त्याच्या स्वरूपाचा प्रत्यय देऊं शकत नाहीं; विचार हा जरी साधकाला बराच परमात्म्याजवळ पोंचवून देत असतो, तरी पण त्याला (विचाराला) हि तेथे प्राणासच मुकावें लागतें; आणि कसा बसा त्याच्या स्वरूपाचा अनुभव प्राप्त झाला तरी शेवटीं, त्या अनुभवालाहि आपले हात-पाय मोडून घ्यावे लागतात व थोटें होऊन बसावें लागत असतें.

आणि आत्मानुभवाची ही अशी दशा कां होते ? म्हणाल तर—

भिंगाचिया चडळा । पदराचा पुंज वेगळा ।
करतां जैसा निफाळा । आंगाचाचि होय ॥ ५९ ॥

अ० टी०—(भिंगाचिया चडळा) भिंगाचें चडळ म्हणजे कांचेसारखें स्वच्छ व पारदर्शक असें जें अभ्रक, त्याचा तुकडा. या अभ्रकाच्या तुकड्याचें स्वरूप म्हटलें म्हणजे कांचेसारख्या एका पदार्थविशेषाचे थरावर थर जमून झालेला त्या थरांचा किंवा पदरांचा पुंज हें होय. अभ्रक

निराळें व त्याचे पदर निराळे, असा प्रकार त्याच्या स्वरूपांत नाहीं; तर अभ्रकाच्या पदरांचा पुंज ह्मणजेच अभ्रक होय. तो पुंजच अभ्रक या नांवानें व्यवहृत होत असतो. तेव्हां (पदराचा पुंज वेगळा करतां) अभ्रकाच्या पदरांच्या पुंजांतून एक एक पदर वेगळा करून जर सर्व पदर काढून टाकले तर, (जैसा निफाळा आंगाचाचि होय) जसें अभ्रकाचें आंगच नाहींसें होऊन अभ्रक या नांवाची वस्तु दिसेनाशी होत असते. ॥५९॥

का गजबजिला उबा । पांघुरणे केळीचा गाभा ।
सांडी ते वेळी उभा । कैसा कीजे ॥ ६० ॥

अ० टी०–(का गजबजिला उबा केळीचा गाभा पांघुरणे सांडी) किंवा केळीच्या गाभ्यानें सोपटावर सोपटाचीं जीं अनेक पांघुरणें पांघरलेलीं असतात त्यांच्या उबाऱ्यानें त्या गाभ्याचा जीव घाबरून त्यानें आपल्या आंगावरचें एक एक पांघरूण काढीत काढीत तीं सर्व पांघुरणें जर काढून टाकलीं (ते वेळी उभा कैसा कीजे) तर मग त्या केळीच्या गाभ्याचें स्वरूप म्हणून काय शिल्लक राहील ? व कोणीं त्याला कोणत्या रूपानें पुढें उभा करील ? ह्मणजे ओळखील ? अर्थात् मग आकाशाखेरीज केळीचा गाभा म्हणून तेथे काहींच शिल्लक राहूं शकत नाहीं ॥ ६० ॥

तैसे आनुभाव्य अनुभाविक । इहीं दोहीं जें अनुभूतिक ।
ते गेलिया कैचें एक । एकासीचि ॥ ६१ ॥

अ० टी०–(तैसे) तोच प्रकार या आत्मानुभवाचा आहे. “ न इति न इति” या श्रुतिवचनाप्रमाणें स्थूल शरीर आत्मा नाहीं, प्राण आत्मा नाहीं, मन आत्मा नाहीं, बुद्धि आत्मा नाहीं व आनन्दरूपा अशी जी बुद्धिची आत्माकारावृत्ति तीहि आत्मा नाहीं, म्हणून अन्नमयादि पांचहि कोशांची सोपटें काढून टाकल्यावर शेष राहणारें जें चिदाकाश, तें आत्म्याचें स्वरूप असून बुद्धीवर राहाणारा त्या चिद्गगनाचा चिन्मात्र स्वरूप संस्कार हें त्या आत्मानुभवाचें स्वरूप होय. तेव्हां त्या नुस्त्या संस्काराला अनुभव हें नांवच कसें देतां येतें ? तेंच काहीं सांगतां येत नाहीं. कारण (अनुभाव्य अनुभाविक इहीं दोहीं जें अनुभूतिक) अनुभाव्य व अनुभावक या दोहोंचा संबंध जोडणारें जें अनुभूतिक त्याला व्यवहारांत ‘ अनुभव ’ हें नांव दिलें गेलें आहे. परंतु त्या चिद्रूप अशा संस्काराच्या-

पुढें कोणीं अनुभाव्य नाहीं व मागें कोणीं अनुभावकहि पण नाहीं. तेव्हां (ते गेलिया कैचें एक एकासीचि) ते दोघेहि नसल्यावर एकट्या त्या संस्काराच्या ठिकाणीं अनुभूतिकपणा कोठला ? व त्याच्या अभावीं त्या संस्काराला कसें अनुभव म्हणावयाचें ? अर्थात् खरें म्हटलें म्हणजे, काहीं त्याला अनुभव म्हणतां येत नाहीं. परंतु त्याला अनुभव न म्हणावें तर आणखी कोणतें नांव द्यावें ? कारण प्रथम तेथे अनुभाव्य, अनुभावक व अनुभूतिक, असे तिघेहि असतात; व पुढें क्रमशः पहिले दोघे नाहींसे होऊन शेवटीं शेष राहणारें जें अनुभूतिक तेंच त्या संस्काररूपास प्राप्त झालेलें असतें. तस्मात् तो संस्कार वस्तुगत्या असतो तर अनुभवच. म्हणून आम्हीं त्याला 'घोटावलेला' अनुभव हें नांव दिलें आहें, इतकेंच ॥ ६१ ॥

आतां—

> अनुभव हा ठावोवरी । जे आपुलीच अवसरी ।
> तेथे अक्षराची हारी । वो देईल कायी ? ॥ ६२ ॥

अ० टी०—(अनुभव हा ठावोवरी जे आपुलीच अवसरी) जेथे अनुभव हा इतका सूक्ष्मतम अशा अवस्थेस प्राप्त झालेला असतो कीं, तो आपल्या नेहमीच्या सवयीप्रमाणें पुनः प्रस्फुरित होऊन स्मृतिरूपास (ज्ञानरूपास) काहीं प्राप्त होऊं शकत नाहीं. तेव्हां जेथे अनुभवाला आपल्या अनुभवरूपतेचा परिचय देण्यास देखील सवड सांपडत नाहीं, (तेथे अक्षराची हारी वो देईल कायी) तेथे सत्, चित् व आनन्द, या अक्षरांच्या म्हणजे शब्दांच्या पंक्तीनें, कशी ओ द्यावयाची ? म्हणजे आपला शब्दपणा कसा मिरवावयाचा ? अर्थात् ज्या वस्तूच्या अनुभवाला व्यवहारतः 'अनुभव' म्हणणें हें देखील कसेसेंच वाटतें, तिचा निर्देश सच्चिदानन्द या किंवा अन्य कोणत्याहि शब्दांनीं कसा करावयाचा !

या ओवीच्या चवथ्या चरणाचा 'वाईल कायी' असाहि एक पाठ आढळतो. आणि 'वाईल' या शब्दाचा अर्थ 'प्रवेश करील' असा आहे. अतएव हा पाठ जर स्वीकारला तर, जेथे अनुभवाचाहि टीकाव लागत नाहीं तेथे सच्चिदादि शब्दपंक्तीनें कसा प्रवेश करावा ? असा या ओवीचा अर्थ होईल ॥ ६२ ॥

तात्पर्य असें आहे कीं—

परेसी पडे मिठी । तेथे नांदा सळु तुटी ।
मा वावरिजैल होंठीं । हें के आहे ॥ ६३ ॥

अ० टी०-(परेसी पडे मिठी तेथे नांदा सळु तुटी) परा, पश्यंति, मध्यमा व वैखरी, या चार वाचा ह्मणजे शब्दाच्या प्रकृति होत. त्यांत परा ही मूलप्रकृति असून ती नादरूपिणी आहे. तिच्या पासून नादरूपानें शब्द उत्पन्न होतो; व वाक्यविरामीं आपल्या त्याच रूपानें तो तिच्यांतच पुनः लीन होत असतो. अर्थात् परेंतहि नाद विद्यमान असतो, पण तेथे तो आपल्या कारणरूपानें, व अतएव अव्यक्त अशा रूपानें, विद्यमान असतो, कार्य रूपास ह्मणजे अभिव्यक्त अशा नादरूपास प्राप्त झालेला नसतो. तर परेंतून शब्दाचें उत्थान होऊं लागलें असतां तो पश्यंतींत नादरूपास प्राप्त होऊन मध्यमेंतून पुढें गेल्यावर शेवटीं वैखरींत शब्दाचें स्वरूप धारण करीत असतो. या चार स्थानांपैकीं पश्यंति, मध्यमा व वैखरी, या तीन स्थानांत उलट क्रमानें, ह्मणजे वैखर्यादि क्रमानें, आत्मप्राप्तीस साधनीभूत होणारीं श्रवण-मनन-निदिध्यासन हीं कार्यें घडत असतात; व तीं सर्व विचारद्वारा घडत असल्यामुळें, त्यांत निरनिराळ्या स्थानीं निरनिराळ्या रूपानें शब्दाचें मिश्रण हें असतेंच व तें निदिध्यासनाच्या शेवटपर्यंत असतें. त्याच्या पुढें परेंत चित्त व चैतन्य यांची गांठ पडून, चित्ताचा चैतन्याशीं संयोग होऊन, त्याला ह्मणजे चित्ताला, अर्थात् बुद्धीला जी चैतन्याकारता, ह्मणजे आत्माकारता, प्राप्त होते व ज्या स्थितीला समाधि म्हणतात, त्यांत मात्र शब्दाचें कोणत्याहि प्रकारचें मिश्रण मुळींच नसतें. कारण तेथे नादाला मुळीं अंकुर सुद्धां फुटलेला नसतो. अर्थात् श्रवण-मननादि द्वारा ज्या आत्मज्ञानाची मजल परेपर्यंत, समाधिपर्यंत, पोंचलेली असते, तें आत्मज्ञानच मुळीं सर्वथा शब्दसंपर्करहित असें असतें. तेव्हां (मा वावरिजैल होंठीं हें के आहे) परेच्याहि एक पाऊल पुढें टाकून व आत्मार्णवांत बुडी देऊन जें आत्मज्ञान पूर्वोक्त थोटावलेल्या अनुभवरूपास प्राप्त झालेलें असतें, त्यानें सच्चिदादि शब्दद्वारा होंठावर बागडत फिरणें-वैखरीच्या द्वारा शब्दरूपानें बाहेर पडणें–हें कसें घडूं शकतें ? अर्थात् तें घडण्याचा मुळीं संभवच नाहीं ॥ ६३ ॥

त्या खेरीज दुसरी गोष्ट अशी कीं ज्ञानरूपानें म्हणा वा अनुभवरूपानें म्हणा, बुद्धीची जी सारखी धांवाधांव चाललेली असते, तिची

पराकाष्ठा ह्मणजे आत्मस्वरूपाची प्राप्ति, ही होय. आत्मस्वरूपाचें ज्ञान प्राप्त झालें कीं बुद्धि आपोआपच समाधान पावत असते व परमात्म्याच्या चरणाचा आश्रय घेऊन तेथे कायमची विश्रान्ति घेत असते. तेव्हां—

चेइलियाही पाठीं । चेवणयाची गोठी ।
कीं घाला बैसे पाटीं । रंधनाचिया ॥ ६४ ॥
उदेलिया दिवसपतीं । ते कीं दिवे सेजे येती ।
जेवीं पिकलिया सेतीं । सुइजताति नांगर काई ॥६५॥

अ० टी०—(चेइलियाही पाठी चेवणयाची गोठी) पूर्ण जागा असलेल्याला जागविणाराची कधीं तरी अपेक्षा असते काय ? (कीं घाला बैसे पाटीं रंधनाचिया) किंवा येथच्छ षड्रसभोजन करून तृप्त झालेला मनुष्य हा स्वयंपाकाचे डाळ-तांदुळ वगैरे साहित्य घेऊन तें रांधीत ह्मणजे शिजवीत बसण्याच्या खटपटींत कधीं तरी पडेल काय ? (उदेलिया दिवसपती ते किं दिवे सेजे येती) अथवा, सूर्योदय झाल्यावर झोंपीं जाणारे ह्मणजे विझण्याच्या मार्गास लागणारे जे दिवे त्यांच्या कोणीं वाती सारीत बसत असतो काय ? किंवा (जेवी पिकलिया सेती सुइजताति नांगर काई) शेतांत चांगलें पीक आलें असतां त्यांत कोणता शेतकरी नांगर घालील बरें ? अर्थात् या अशा प्रकारच्या " अव्यापारेषु व्यापारांत " जसा कोणी कधींच पडत नाहीं, त्याप्रमाणें आत्मप्राप्तीच्या योगानें समाधान पावलेली जी बुद्धि, तिनें तरी आत्मस्वरूपासंबंधानें निरर्थक अशा शब्द-पांडित्याच्या नादीं कां लागावें ? सदादि शब्दांचें साह्य घेऊन तद्वारा आत्म-स्वरूपाचा निश्चय करण्याच्या निरर्थक खटपटींत कां पडावें ? अर्थात् काहीं प्रयोजनच नाहीं; व म्हणून ती तसें कधीं करीतहि पण नाहीं ॥६४।६५॥

असो तर एकंदरींत, परमात्म्याचें स्वरूप हें सर्वथा अनिर्वाच्य असल्या-मुळें सत्, चित् व आनंद, हे शब्द परमात्म्याचे वाचक होऊं शकत नाहींत व श्रुतीनें त्यांचीं जी योजना केली आहे ती त्या दृष्टीनें केलेलीहि पण नाहीं.

५. उपसंहार.

म्हणोनि बंधमोक्षाचें व्याज । नाहीं निमालें काज ।
आतां निरूपण भोज । बोळगे जऱ्ही ॥ ६६ ॥

अ० टी०–(म्हणोनि बंधमोक्षाचे व्याज नाहीं) वास्तव सत्, चित् व आनंद, हीं पदें आत्मदर्शनाच्या कामीं मुमुक्षुला मार्गदर्शक होत असल्यामुळें, तीं जरी आदरणीय आहेत, तरी पण मुमुक्षुच्या अंतःकरणांत जोंपर्यंत बंध व मोक्ष यांच्या कल्पना स्फुरत असतील तोंपर्यंतच त्याला त्यांचा उपयोग आहे, असें समजलें पाहिजे. एकदां का त्यानें आपलें स्वरूप पुरतें ओळखून घेतलें व त्यांतच तो मुरून राहावयास शिकला, आणि 'मी नित्य-शुद्ध-बुद्ध-मुक्तस्वभाव असल्यामुळें माझ्या ठिकाणीं ना बंध ना मोक्ष' ही गोष्ट त्याच्या हृदयांत पुरती बाणून त्याच्या बुद्धींतील बंधमोक्षाच्या कल्पना साफ नष्ट झाल्या, कीं (निमालें काज) त्याच्या घरचें या शब्दपंक्तीचें काम संपलें म्हणून खुशाल समजावें. मग त्याला तिचा कांहीं उपयोग नाहीं.

(आतां निरूपण भोज वोळगे जऱ्ही) नाहीं म्हणावयास, बंध-मोक्षाच्या कल्पना नष्ट झाल्यानंतर देखील सिद्धानुवादाच्या रूपानें आपल्या एतद्विषयक अनुभवाचें निरूपण करण्यांत कौतुक वाटत असतें, व त्यापासून आपल्या ठिकाणीं आत्मानन्दाचा उत्कर्षहि होत असतो. म्हणून, अर्थात् केवळ निरूपणाचें, ह्मणजे आत्मविषयक चर्चेचें, कोड पुरविण्यासाठीं, शब्दाचा अंगीकार करण्याची जरूर पडते किंवा तो आपल्या तोंडीं लागत असतो; परंतु या कार्यासाठीं जो शब्दाचा अंगीकार होतो त्याचें वास्तविक स्वरूप जर पाहिलें तर तें वक्ष्यमाण (पुढचें प्र० ९वें पाहा) जीवन्मुक्तांच्या व्यवहाराप्रमाणें " जें तोंडा आड पडे, तेंचि वाचा वावडे " म्हणजे तोंडास येईल तें बोलणें अशा प्रकारचें असतें. अर्थात् आपण आगगाडींतून प्रवास करीत असतां, प्रत्येक स्टेशनावर आपल्या गाडींत शिरण्यासाठीं येणारीं माणसें, हीं जोंपर्यंत गाडी-बाहेर असतात तोंपर्यंत तीं आपल्यास शत्रूसारखीं दिसतात व एकदां तीं कशीं तरी गाडींत शिरून आपल्याजवळ येऊन बसलीं कीं लागलींच आपलीं मित्र बनतात; आणि पुढच्या स्टेशनावर तीं गाडींतून उतरून गेल्यावर मग तीं जशीं आपलीं शत्रुहि नसतात व मित्रहि नसतात. म्हणजे तीं गाडींतून उतरल्याबरोबर त्यांच्याशीं आपला जसा कोणत्याहि प्रकारचा संबंध शिल्लक राहात नाहीं. अधिक काय पण, तीं माणसें पुनः जर कधीं आपल्यास भेटलीं तर त्यांना जसे आपण नुस्तें ओळखीत सुद्धा नसतों. तशा प्रकारचा या निरूपणव्यवहारासाठीं शद्वाचा आपल्याशीं जोडला जाणारा संबंध

होय. तस्मात् तेवढ्यापुरता आपण शब्दाचा अंगीकार केला तरी तो वस्तुतः न केल्यासारखाच असतो, असें म्हणण्यास हरकत नाहीं ॥ ६६ ॥

आणि पुढिला का आपणापें । वस्तु विसराचेनि हातें हरपे ।
मग शब्दाचि घेपे । आठवूनिया ॥ ६७ ॥

अ० टी०–(आणि पुढिला का आपणापें वस्तु विसराचेनि हातें हरपे) आणि जेव्हां पुढल्याची म्हणजे श्रोत्याची व आपली म्हणजे वक्त्याची, आत्मवस्तु विस्मृतीच्या हातीं पडून हरवलेली असते, आपली आपल्यास ओळखनाशी झालेली असते, तेव्हां–अर्थात् श्रोता व वक्ता या दोघांच्याहि ठिकाणच्या बंध-मोक्ष-विषयक कल्पना जेव्हां नष्ट झालेल्या नसतात व ते दोघेहि आपआपल्या स्वरूपभूत आत्मवस्तूला सारखेच विसरलेले असतात तेव्हां–आपण शब्दाचें साह्य घेतों व तें आपल्यास घ्यावेंच लागत असतें. पण त्याचा उपयोग आपल्यास कोणता होत असतो? तर अर्थात् (मग शब्दचि घेपे आठवूनिया) वस्तुगत्या आपण कोण आहोंत, कसे आहोंत, कोठें आहोंत, या गोष्टीची शब्द आपल्यास नुस्ती आठवण मात्र करून देत असतो, इतकाच. त्यापेक्षां अधिक आपला कोणताहि उपयोग तो करीत नाहीं, व त्याला काहीं करतांहि पण येत नाहीं. तस्मात् शब्द हा कोणताहि असो–तो वेदोक्त असो वा व्यावहारिक असो–तो आत्मवस्तूचा नुस्ता स्मारक मात्र आहे, असें समजलें पाहिजे ॥ ६७ ॥

एवंच—

येतुल्याही परौतें । चांगावें नाहीं शब्दातें ।
जन्ही स्मारकपणें कीर्तीतें । मिरवी हा जगीं ॥६८॥

अ० टी०—शब्दाच्या अंगीं मोठा गुण काय तो विसरलेल्या वस्तूची आठवण करून देणें हा होय. (येतुल्याही परौतें चांगावें नाहीं शब्दातें) एवढ्या एका गुणापलीकडे–त्यापेक्षां अधिक–वाखाणण्याजोगें असें त्याच्या अंगीं काहीं नाहीं. परंतु (जन्ही स्मारकपणें) नुस्तें स्मारकपण, हा एकच गुण जरी त्याच्या अंगीं आहे, तरी पण तेवढ्यानें देखील (कीर्तीतें मिरवी हा जगीं) जगांत त्याची केवढी कीर्ति झाली आहे, काय त्याचा नांवलौकिक पसरला आहे व सर्वांना तो किती मान्य व वंद्य झाला आहे, पाहा ! ॥६८॥

प्रकरण साहावें.

१ शब्द-खंडन.



शब्दान् व्यापृत्यहेतून् जगति सुविदितानात्मसंदर्शकान्वै ।
अज्ञानध्वंसकर्तॄननुभवजनकानात्मनस्तानग्राह्यान् ॥
कृत्वा माया न चात्मा सुवचनजनकस्तत्र हेतौ सुलक्ष्ये ।
ज्ञानेशस्यात्र तुभ्यं कथितरनुमया पंढरीनाथ भावः ॥ ६ ॥

१ आक्षेप.

गत प्रकरणाच्या शेवटीं, एकंदर शब्द मात्र, ह्मणजे सबंध शब्दशास्त्र हें आपल्या अंगच्या नुस्त्या स्मारकपणामुळें जगांत नांवा-लौकिकास चढलें आहे—नुस्तें विसरलेल्या वस्तूचें स्मरण देणे हा एकच गुण त्याच्या अंगीं आहे व तेवढ्यानेंच तें जगद्वंद्य झालें आहे, त्यापरता वाखाणण्याजोगा असा कोणताहि गुण त्याच्या अंगीं नाहीं—असें जें विधान केलें आहे, तें बहुतेकांनां पटणार नाहींसें वाटतें; व त्यावर कदाचित् असाहि प्रश्न उपस्थित होईल कीं:—

बाप उपेगी वस्तु शब्दु । जिया धरा सधर नादु ।
अमूर्ताचा विशदु । आरिसा नव्हे ॥ १ ॥

अमृतवाहिनी टीका-(बाप) अबब ! हें काय ? शब्द हा नुस्त्या एका स्मारकपणामुळें जगप्रसिद्ध व जगद्वंद्य झाला आहे, त्याखेरीज प्रसंशनीय असा दुसरा कोणताहि गुण त्याच्या अंगीं नाहीं, असें ह्मणणें हें केवढें धाष्टर्य आहे ! कारण (उपेगी वस्तु शब्दु) शब्द ही केवढी उपयोगाची वस्तु आहे ! अखिल चराचर विश्वांत तशी किंवा तिच्या तोडीची दुसरी एक देखील वस्तु निर्माण झालेली नसल्यामुळें, खरें बोलावयाचें ह्मणजे, शब्दाच्या उपयुक्ततेला उपमा नाहीं असेंच म्हटलें पाहिजे. उदाहरणार्थ, असें पाहा कीं, (जिया धरा सधर नादु) या शब्दाची व तशीच एकंदर चराचर विश्वाची धरा ह्मणजे भूमी, अर्थात् शब्दासकट एकंदर जगास मूलाधारभूत असलेला जो नाद तो, जेव्हां परमात्म्याच्या स्वरूपांतून प्रणवरूपानें प्रादु-

भूत होतो तेव्हां वस्तुतः 'अधर' ह्मणजे अर्थशून्य किंवा अव्यक्त, असा असतो, असें पूर्वी (प्र० १ ओ० ४४) सांगण्यांत आलेंच आहे. तेव्हां परा-पश्यन्ति-मध्यमा-वैखरी या मार्गानें पुढें तो 'सधर' ह्मणजे सार्थ होतो, किंवा अभिव्यक्त दर्शेत येतो, तो कसा येतो? कोण त्याला अभिव्यक्त दर्शेत आणतो? तर अर्थात् शब्द. लोकांनां जें त्याचें (नादाचें) स्वरूप कळतें तें शब्दद्वारा ह्मणजे श्रुतिद्वाराच कळत असतें. आणि शब्द हा केवळ नादाचेंच प्रकाशन करतो असें नव्हे, तर त्याच्या बरोबरच तदधिष्ठानभूत जो परमात्मा, त्याच्या अस्तित्वाचेंहि तो प्रकाशन करीत असतो. तेव्हां (अमूर्ताचा विशदु आरिसा नव्हे) अमूर्त असा जो प्रणव व तदधिष्ठानभूत परमात्मा, त्यांच्या स्वरूपाचा स्पष्ट बोध करून देणारा असा हा आरसाच नव्हे काय? अर्थात् आपल्या डोळ्याला कधीं न दिसणारें आपलें मुख हें आपल्या डोळ्यापुढें आणून त्याला त्याची (मुखाची) ओळख करून देण्याचें काम जसा आरसा करीत असतो, तसाच शब्द हा, एरव्हीं कदापि कळूं न शकणारा, कधीं जाणण्यांत न येणारा, जो प्रणव व परमात्मा, त्यांच्या अस्तित्वाची जाणीव जीवाच्या ठिकाणीं उत्पन्न करून देत असतो, असा सार्वत्रिक अनुभव आहे. तेव्हां हा त्याचा केवढा उपयोग आहे बरें? जगांत असंख्य वस्तु निर्माण झालेल्या आहेत; पण त्यांत शब्दाव्यतिरिक्त दुसरी एक तरी वस्तु, या उपयोगाची विधात्यानें निर्माण केली आहे काय? अर्थात् नाहींच ॥ १ ॥

२. पूर्वपक्षाची मांडणी.

श्रीज्ञानेश्वर म्हणतात, मुळींच नाहीं; या शब्दरूपी आरशासारखी एक देखील वस्तु जगांत निर्माण झालेली नाहीं. किंबहुना, या आरशासंबंधानें आमचें म्हणणें तर असें आहे कीं—

पाहातें आरिसा पाहे। येथें काहींचि नवल नव्हे।
परी दर्पणें येणें होये। न पाहातें पाहातें ॥ २ ॥

अ० टी०—(पाहातें आरिसा पाहे येथें काहींचि नवल नव्हे) आपल्या व्यावहारिक, कांचनिर्मित, आरशांत तर फक्त जे डोळस आहेत, म्हणजे ज्यांनां दृष्टि आहे, ते मात्र पाहात असतात व त्यांनांच त्यांत आपलें मुख दिसतहि असतें. दृष्टिहीनाला त्या आरशांत पाहातांहि येत नाहीं, व त्यांत

त्याला काहीं दिसूंहि शकत नाहीं. तेव्हां नुसत्या डोळसाला त्या आरशानें आपलें मुख दाखविलें तरी त्यांत नवल तें काय ? अर्थात् काहींच नाहीं. (परी) परंतु या शब्दरूपी आरशाचें तसें नाहीं. त्याचें सामर्थ्य विशेष आहे व तें अद्भुत आहे. कारण (येणे दर्पणे न पाहातें पाहातें होये) प्रणवरूपी नादब्रह्माच्या जिव्हईनें सारवलेल्या या शब्दरूपी दर्पणाच्या योगानें द्रष्टा-दृश्य-भावशून्य, द्रष्टृत्व-धर्मरहित, व अतएव न पाहातें, म्हणजे कधींहि न पाहाणारें, पाहाणें म्हणजे काय तें मुळींच न जाणणारें, असें जें शुद्ध चेतन तेंहि पाहातें झालें आहे, व आपलें प्रतिबिंब या आरशांत (शब्द सृष्टींत) पाहूं लागलें आहे.

अथवा, पामर व विषयी जीव हे आपलें स्वरूप पाहाण्याच्या बाबतींत वस्तुतः न पाहाते, किंबहुना जात्यंध असे होत. कारण त्यांची बुद्धि ही स्वभावतःच अज्ञानपरिवेष्टित व अतएव आंधळी असल्यामुळें ते आपलें स्वरूप कधींच पाहूं शकत नाहींत; व त्यांना तें दिसूंहि शकत नाहीं. परंतु वेद, शास्त्र व गुरू, यांच्या शब्दानें हीं जन्माचीं आंधळीं माणसें चांगलीं डोळस, ज्ञानसंपन्न, होऊन त्या शब्दरूपी आरशाच्या द्वारा स्वतः आपण आपलें स्वरूप करतलामलकवत् पाहूं लागत असतात.

अथवा, जेथे इंद्रियें-मन-बुद्धि, यांची मुळीं पोंचच नसल्याकारणानें ' न पाहातें ' म्हणजे कधींहि पाहाता न येणारें, कधींहि न दिसणारें, असें जें परमात्मतत्त्व, तेंहि या वेद-शास्त्र-गुरूपदेशरूपी शब्दादर्शांच्या द्वारा ' पाहातें होये ' म्हणजे पाहातां येतें, जाणतां येतें, समजून घेतां येतें ॥ २ ॥

त्याचप्रमाणें—

वडिला अव्यक्ताचिया वंशा । उद्योतकारु सूर्ये जैसा ।
येणे एके गुणे आकाशा । अंबरत्व ॥ ३ ॥

अ० टी०—(वडिला अव्यक्ताचिया वंशा) एकंदर स्थावरजंगमात्मक सृष्टींत सर्वांच्या अगोदर उदयास आलेलीं अशीं जीं जुनीं घराणीं आहेत, त्यांत अव्यक्ताचें घराणें हें आद्य व अतएव वडील घराणें होय. या घराण्याचा मूळ पुरुष कूटस्थ ब्रम्ह हा अव्यक्त, त्याच्यापासून पुढें जन्मास आलेली माया ती अव्यक्त, तिचा मुलगा महत्तत्त्व तो अव्यक्त, त्याचा पुत्र तमोगुणहि अव्यक्त व त्याच्या पोटीं जन्मास आलेलें जें आकाश तेंहि अव्यक्तच. याप्रमाणें मूळपुरुषापासून ते पुढें पुत्र-पौत्र-प्रपौत्रापर्यंत जेवढे

म्हणून पुरुष या घराण्यांत जन्मास आले आहेत, तेवढे सर्व अव्यक्त-म्हणजे नुस्ते नांवानें मात्र प्रसिद्ध असलेले पण रूपानें कधींहि कोणाच्या दृष्टीचा विषय न झालेले असे—असल्यामुळें व सृष्टीच्या अंतापर्यंत ते अव्यक्तच राहावयाचे असल्यामुळें, या घराण्याला अव्यक्ताचें घराणें म्हणतात. शब्दाचा जन्म याच वडील घराण्यांत आकाशाच्या पोटीं झालेला आहे. अथवा एकंदर पांचभौतिक सृष्टीचें वडील, म्हणजे पूर्वज, पण जात्या अव्यक्त असें जें आकाश, त्याच्या वंशांत शब्दाचा जन्म आहे. आणि हें अव्यक्ताचें घराणें मूळचेंच प्रतापी असल्यामुळें त्यांतल्या प्रत्येक पुरुषानें जरी आपापल्या परी जगावर थोडाबहुत प्रताप हा गाजविलेलाच आहे, तरी पण त्या सर्वांत शब्द हा (उद्योत्काररू सूर्ये जैसा) सूर्यासारखा महान् प्रतापी व अतएव कुलदीपक होय. कारण रात्रीच्या अंधारांत गडप झालेल्या सृष्टीला उजेडांत आणून सूर्य जसा प्रत्येक सृष्ट पदार्थ निरनिराळा दाखवून देत असतो, त्याप्रमाणें आपल्या अव्यक्तपणामुळें अंधारांत दडलेल्या, म्हणजे अप्रसिद्ध असलेल्या, या वंशापैकीं एकुणएक पुरुषाला उजेडांत, म्हणजे प्रसिद्धीस, आणून शब्दानें त्यांची मानमान्यता वाढविली आहे व आपल्या कुलाचा त्यानें उद्धार करून घेतला आहे. आणि (येणे एके गुणे आकाशा अंबरत्व) विशेषतः आकाश ही कोणीं वस्तुच नाहीं, असें ठरविण्यासाठीं त्यावर गौतम—कणादादि तार्किकांनीं चढविलेल्या हल्ल्याला तर "एकोऽपि गुणवान् पुत्रो" म्हणतात त्याप्रमाणें आकाशाच्या या एकट्या पण गुणवान् अशा पुत्रानेंच थोपवून धरलें; व नुस्तेंच थोपवून धरलें नाहीं, तर आपल्या एकट्याच्या बळावर त्यानें त्या सर्व तार्किकांचा पराजय करून त्यांच्याकडून आपल्या पित्याचें म्हणजे आकाशाचें अंबरत्व कबूल करवून घेतलें आहे* ॥३॥

वस्तुतः पाहिलें असतां—

आपण तंव खपुष्प । परी फळ दे जगद्रूप ।
शब्द मविर्ते अमूप । कोण आहे ॥ ४ ॥

अ० टी०—(आपण तंव खपुष्प) शब्द हा आकाशाचा गुण व अतएव वस्तुतः ख-पुष्प ह्मणजे आकाशाचें फूल मात्र होय; आणि जसा

* न्यायमुक्तावलींतलें शब्दाधिकरण पहा.

वंध्येचा पुत्र किंवा सशाचें शिंग तसेंच आकाशाचें फूल, हे पदार्थ जगांत पूर्वी कधीं नव्हते, आज नाहींत व पुढें कधी असूंहि शकत नाहींत, ही गोष्ट सर्वविश्रुतच आहे. तस्मात् शब्दाच्या आंगीं वस्तुत्व किंवा पदार्थत्व मुळींच नाहीं, असें मानण्यास काहीं हरकत दिसत नाहीं. (परी फळ दे जगद्रूप)परंतु या खपुष्पालाच सर्वत्र आपल्या अस्तित्वाचा प्रत्यय देणारें असें चराचर विश्वरूपी फळ आलें आहे, ही गोष्टहि लक्षांत ठेविली पाहिजे. शिवाय सृष्ट्यंतर्गत लहान-मोठ्या प्रत्येक पदार्थाचा निर्देश शब्दानेंच होत आहे; व त्याच्याच आश्रयानें प्रत्येक वस्तूची देव-घेव वगैरे अनेकविध व्यवहार चाललेला आहे. शब्द नसता तर कोणत्याहि वस्तूचे गुण-धर्म, तिचें रूप-रंग, आकार, उपयोग, वगैरे कोणालाहि कळणें व जगाचा व्यवहार सुरळित चालणें कदापि शक्य नव्हतें. तेव्हां अशा स्थितींत 'तो नाहीं' असें कसें म्हणतां यावें ? आणि अशा प्रकारचा हा शब्द ज्या अर्थी जगदाधार बनला आहे त्या अर्थी (शब्दमवितें अमूप कोण आहे ?) शब्दाच्या या असल्या ' अमूप ' म्हणजे अगाध किंवा विलक्षण सामर्थ्याचें ' मवितें ' म्हणजे मोज-माप घेईल, त्याचा थांग लावील, असा कोण आहे ? कोण तें कार्य करूं शकतो ? " शब्दाब्धेस्तु परं पारंनापयाति सरस्वतिः । अद्यापि मज्जनभयात् तुंबं वहति वक्षसि " याप्रमाणें खुद्द सरस्वति देखील तें काम करण्यास वचकतच असते.

अथवा, या शब्दसागराचा ' मवितें ' म्हणजे थांग काढणाराच्या अंगीं सामर्थ्यहि ' अमूप ' म्हणजे अपरिमितच पाहिजे. तें कोणाच्या आंगीं आहे? अर्थात् कोणाच्याहि अंगीं नाहीं. किंवा ' शब्दमवितें ' म्हणजे शब्दाच्या मोजणींत येत नाहीं, शब्दाच्या व्याप्ति-मर्यादेंत येत नाहीं, असें ' अमूप ' म्हणजे अमर्याद काय आहे ? अर्थात् काहींच नाहीं; अखिल चराचर विश्वांत शब्द हा व्याप्त आहे, असाहि या ओवीच्या उत्तरार्धाचा अर्थ होऊं शकतो.

अथवा या ओवीचा एक अर्थ असाहि प्रतीत होतो कीं, जात्या शब्द हा खपुष्प असूनहि त्यानें अखिल चराचरात्मक अनेकविध सृष्टि निर्माण केली आहे. तेव्हां जसें कारण तसेंच कार्य या नियमाप्रमाणें त्यानें आपल्यासारख्या मुळींच नसलेल्या वस्तूला अस्तित्वांत आणून अनेकविध व्यवहाराच्या रूपानें तिचें भव्य प्रदर्शन मांडून ठेविलें आहे. आणि अमूप म्हणजे अप-

रिमित असें जें परमात्मतत्त्व त्यालाहि या शब्दानें आपल्या व्याप्तिमर्यादेंत ओढलें आहे. अर्थात् या शब्दानें केवळ परिच्छिन्न अशा सृष्ट पदार्थांनाच नव्हे, तर अपरिच्छिन्न अशा परमात्म्यालाहि आकार आणून सर्वांना सारखेंच आपल्या दावणींत गोवून टाकलें आहे; किंबहुना आतां त्यानें 'अमूप.' म्हणून काहीं शिल्लकच राहूं दिलें नाहीं, असें म्हटलें तरी चालेल ॥ ४ ॥

स्पष्टीकरण.

शब्दाला या ओवींत खपुष्प म्हटलें आहे, त्याची उपपत्ति कोणी अशीहि सांगतात कीं, शब्दाचा शब्दपणा हा सर्वस्वी अर्थावर अवलंबून आहे. अर्थरूप वस्तु जर विद्यमान असेल तर शब्द हा तिचा वाचक म्हणून त्याच्याहि ठिकाणीं शब्दपणा विद्यमान असतो, एरव्हीं निरर्थक अशा शब्दाच्या आंगीं शब्दत्व कसलें ? तस्मात् शब्दाच्या शब्दत्वाचा उगम अर्थरूप वस्तूंत आहे, असें मानणें प्राप्त आहे. परंतु अर्थरूप पदार्थाकडे जर पाहिलें तर तेथे अर्थरूपत्व मात्र दिसतें. शब्दाचा मागमूस देखील त्याच्या ठिकाणीं काहीं दिसत नाहीं. तेव्हां त्याचा वाचक म्हणून पुढें येणारा हा शब्द आला कोठून ? व त्याचा अर्थरूप पदार्थाशीं वाच्य-वाचक-भाव-संबंध जोडला गेला कसा ? तें काहीं कळत नाहीं. अर्थात् शब्द ही एक निर्मूल कल्पना मात्र दिसते. म्हणून श्रीज्ञानेश्वरांनीं त्याला खपुष्प म्हटलें आहे. असो ॥ ४ ॥

शब्दाचें सामर्थ्य जसें अपरिमित आहे तशाच त्याच्या लीलाहि पण अगाध आहेत. कारण—

विधिनिषेधाचिया वाटा । दाविता हाचि दिवटा ।
बंधमोक्ष कळिकटा । शिष्टु हाचि ॥ ५ ॥

अ० टी०—(विधि-निषेधाचिया वाटा दाविता हाचि दिवटा) जगाचा व्यवहार, मग तो वैयक्तिक असो वा सामाजिक असो, व तसाच तो ऐहिक असो वा पारलौकिक असो, सुरळित चालण्याकरितां काहीं गोष्टी अवश्यमेव करान्या म्हणजे आचराव्या लागतात, व तशाच काहीं गोष्टी सोडाव्या म्हणजे वर्ज कराव्या लागत असतात. आणि

या दोन्हीं मार्गांनें जपून वागलें तर-व तरच-सर्व प्रकारचा व्यवहार सुरळित चालतो, नाहींपेक्षां त्यांत व्यत्यय येऊन त्याचीं अनिष्ट फळें भोगावीं लागत असतात. परंतु मनुष्याच्या स्वाभाविक अज्ञानामुळें, कामक्रोधादि विकाराधीनतेमुळें, बुद्धिमांद्यामुळें, किंवा तशाच दुसऱ्या कोणत्या तरी प्रतिकूल परिस्थितीमुळें, काय करावें व काय न करावें, हें प्रत्येक मनुष्याला प्रत्येक प्रसंगीं नेमकें काहीं समजूं शकत नाहीं; व त्यामुळें त्याच्या हातून नेहमीं चुका होऊन व्यवहाराची घडी बिघडण्याचा संभव असतो. म्हणून ऐहिक व्यवहार सुरळित चालण्यासाठीं कायद्यानें किंवा राजनीतीनें आणि ऐहिक व पारलौकिक हे दोन्हीं प्रकारचे व्यवहार हातांत हात घालून गुण्यागोविंदानें चालण्यासाठीं धर्मानें, मुख्यत्वेंकरून कोणकोणत्या गोष्टी मनुष्यानें अवश्यमेव केल्या पाहिजेत व कोणकोणत्या गोष्टी त्यानें कदापि करूं नयेत, त्या ठरवून टाकल्या आहेत; आणि त्यांच्या त्या दोन प्रकारच्या ठरावांनां अनुक्रमें **विधि** व **निषेध** म्हणतात.

परंतु कोणतेहि विधि असोत वा निषेध असोत ते ठरविणें व सर्वत्र त्यांचा अंमल चालू करणें, हें शक्यतेच्या कोटींत केव्हां आलें ? तर अर्थात् लोकांनां ते समजावून देणें व त्यांनीं ते समजून घेणें या दोन्हीं कामांची सर्व जबाबदारी शब्दानें आपल्याकडे घेतली व तीं कार्यें तडीस नेण्यासाठीं तो कंबर बांधून पुढें झाला तेव्हां. एऱ्हवीं, म्हणजे शब्दाच्या अभावीं, त्यांपैकीं एक देखील काहीं साधलें नसतें. किंबहुना, **विधि-निषेध** मुळीं अस्तित्वांत सुद्धां आले नसते, असें म्हटलें तरी चालेल. तस्मात् **विधि-निषेधाच्या** मार्गावर आरंभापासून शेवटपर्यंत झकझकित प्रकाश पाडणारा असा शब्द हा एक दिवटा म्हणजे टेंभाच होय.

अथवा, **विधि-निषेधाचे** मार्ग आंखून त्यावर मनुष्याला त्याचे हात-पाय बांधून चालविणारा व मनुष्याच्या स्वातंत्र्याला नामशेष करून टाकणारा असा दिवटा म्हणजे उपद्व्यापी, हा शब्दच होय.

त्याचप्रमाणें, (बंधमोक्ष कळिकटा शिष्टु हाचि) बंध व मोक्ष हे परस्पर विरोधी असे नसतेच दोन तट निर्माण करून त्यांच्यासंबंधानें न्यायमीमांसादिकांच्या पुरस्कर्त्यांत निरर्थक असा कलह माजविणारा नारदहि हा शब्दच असून पुनः संभावितपणानें त्या उभयतांत शिष्टाई करून त्यांचा सलोखा घडवून आणण्यासाठीं पुढें येणारा सभ्य तरी तोच होय. कारण कर्तृत्वाक-

तृत्वादिकांचीं बंधनें पुढें करून एकाला बद्ध ठरविणारा व जीवाच्या नित्य-शुद्ध-बुद्ध-मुक्त-स्वभावाकडे बोट दाखवून दुसऱ्याला मुक्त म्हणणारा शब्दा-खेरीज दुसरा कोण आहे ? अर्थात् कोणी नाहीं. तर तो शब्दानेंच केलेला उपद्याप होय. आणि पुनः "नाहंकर्ता बंधमोक्षौ कुतो मे" असा युक्तिवाद करणारा व " न शास्ता न शास्त्रं न शिष्यो न शिक्षा न च त्वं न चाहं नचायं प्रपंचः " असें सांगून दोघांनाहि आपआपल्या जागीं स्वस्थ बसविणारा तरी शब्दच. शब्दाच्या अभावीं, बंधमोक्षाचीं नुस्तीं नांवें सुद्धां कोणाला ऐकूं आलीं नसतीं, व त्यांच्या वतीनें भांडणाऱ्या शास्त्रकारांच्या कटकटी सामोपचारानें मिटवून त्या सर्वांची एकवाक्यता करण्याचें कामहि पण व्यास-शंकराचार्यादिकांपैकीं कोणाला साधलें नसतें. तस्मात् या आनं-दपर्यवसायी नाटकाच्या उक्त दोन्हीं अंकांचा कर्ता शब्दच होय ॥ ५ ॥

हा अविद्येच्या आंगीं पडे । तैं नाथिलें ऐसें रुढे ।
जे न लाहे तीन कवडे । साचा वस्तु ॥ ६ ॥

अ० टी०—(हा अविद्येच्या आंगीं पडे तैं नाथिलें ऐसें रुढे) आपण जिला अविद्या म्हणतों ती वस्तुतः कालत्रयीं कोठेहि नसते. ती पूर्वी कधीं नव्हती, आज नाहीं व पुढेंहि कधीं नसावयाचीच. पण शब्दानें तिचा पक्ष स्वीकारून ती आहे म्हटल्यावर मग ती नाहीं, असें कोण म्हणूं शकतो ? आणि त्यानें नुसतें एका अविद्येलाच तेवढें आहे म्हणून ठरवि-लेलें नाहीं. तर तिच्या संततिभूत तशाच, म्हणजे नसत्याच, अर्थात् खोट्याच, अशा देह-गेह-स्त्री-धन-पुत्रादिकांना व तद्विषयक मी-माझें, शत्रु-मित्र, वगैरे वगैरे निर्मूल अशा असंख्य भावनांनाहि खरें ठरवून त्यांची एक भाकिताची भाकिताच रूढविली, म्हणजे अस्तित्वांत आणली, आहे. तेव्हां अशा प्रकारच्या या घटोत्कची मायेच्या बाजारांत (न लाहे तीन कवडे जे साचा वस्तु) खऱ्याला विचारतो कोण ? तीन कवड्यांनासुद्धां त्याला कोणी पुसणारा नाहीं. किंबहुना, या बाजारांत कवडीला तरी काहीं किंमत आहे, पण तेवढी किंमतसुद्धां त्यांत सद्वस्तुला नाहीं. तेव्हां तिला फुकट तरी कोण गळी बांधून घेतो ? ॥ ६ ॥

इतकेंच केवळ नव्हे, तर सृष्ट्युत्पत्तीच्या क्रमांत प्रथम शुद्ध-चेतन, त्यापासून शबल-चेतन म्हणजे ईश्वर, त्याच्यापासून पुढें आकाश व आका-

शाच्या पोटीं या शब्दाचा जन्म झालेला आहे. तस्मात् शब्द हें वस्तुगत्या ईश्वराच्या व शुद्धचेतनाच्या पुढचें पोर होय. परंतु हें पोर कोणत्या मुहूर्तावर निपजलें असेल तें असो, त्यानें—

शुद्ध शिवाच्या शरीरीं । कुमारू हा जीउ भरी ।
जेवीं आंगें पंचाक्षरी । तेवींचि बोलु ॥ ७ ॥

अ० टी०–(शुद्ध शिवाच्या शरीरीं हा कुमारू जीउ भरी) मंगलरूप असें जें शुद्ध चेतन त्याच्या आंगांत, किंवा शुद्ध म्हणजे आपल्या ईश्वरपणाच्या अभिमानानें रहित, अर्थात् मीं पिंडाचा चालक व ब्रह्मांडाचा पालक आहें, अशा प्रकारच्या भावनेचा ज्यांच्या चित्ताला नुस्ता स्पर्शसुद्धां कधीं होत नाहीं असा, जो शिव म्हणजे ईश्वर, त्याच्या आंगांत, त्याच्या दुसऱ्या-तिसऱ्या पिढींत जन्मास आलेलें हें शब्द नांवाचें प्रतापी पोर अगोदर अमंगल असें जीवपणाचें भूत भरवून देत असतें, ह्मणजे त्याच्या ठिकाणीं मी जीव आहें असा भ्रम उत्पन्न करीत असतें. आणि त्या भूताच्या कचाटयांतून सुटण्यासाठीं योग-याग-जप-तपादि साधनानुष्ठानांत आपल्या त्या पितामहाचीं हाडें चांगलीं झिजवून घेतल्यानंतर हेंच पोर त्यांनां आपल्या शिवपणाची आठवण देऊन पुनः शुद्धीवरहि आणीत असतें. तस्मात् (जेवीं आंगें पंचाक्षरी तेवींचि बोलु) जारण-मारण-मोहन-स्तंभन-वशीकरण या पांच प्रकारच्या अक्षरांनां ह्मणजे मंत्रांनां जाणणारा असा जो पंचाक्षरी ह्मणजे मांत्रिक, तो जसा आपणच एखाद्या मनुष्याच्या आंगांत भुताचा संचार करून देतो व त्याला मीं अमुक पिंपळावरचा मुंजा आहें म्हणून बोलावयास लावून आपणच त्या भुताच्या निवारणपूर्वक आपल्या त्या झाडाला (त्यानें ज्याच्या आंगांत भूत आणलेलें असतें त्याला) मोकळें करीत असतो, तशांतलीच ही शब्दाची कृति आहे, हें सांगावयास नकोच.

एवंच परमात्म्याला या चिरंजीवांनीं आपल्या सामर्थ्याचा परिचय नुस्ता या पूर्वींच्या ओवींत सांगितल्याप्रमाणें, अप्रत्यक्ष रीत्याच तेवढा करून दिला आहे, असें नव्हे, तर प्रत्यक्ष रीत्या स्वतः परमात्म्याच्या डोक्यावर हात फिरवून त्याच्या ठिकाणीं आपल्या महात्म्याची जाणीव उत्पन्न करून देण्यासहि हे राजश्री (शब्द) काहीं चुकले नाहींत ॥ ७ ॥

काय चमत्कार आहे, पाहा ! कीं—

जीऊ देहें बांधला । तो बोले एकें सुटला ।
आत्मा बोलें भेटला । आपणपया ॥ ८ ॥

अ० टी०—(जीऊ देहें बांधला) जीव हा स्वभावतः शुद्ध चिन्मात्र-स्वरूप असा आहे. परंतु जिला स्वतःचा असा कोणताच रंग नाहीं अशी जी शुद्ध स्फटिक शिळा ती जशी तांबडया रंगाच्या संबंधानें तांबडी, पिवळ्यानें पिवळी, हिरव्यानें हिरवी व निळ्या रंगानें निळी दिसते, त्याचप्रमाणें देहसंयोगवशात् जीव हा, आपल्या देहाच्या जागृत्, स्वप्न, सुषुप्ति, तुरीया व उन्मनी, या अनुक्रमें सात्विक, राजस, तामस, शुद्ध सात्विक व गुणत्रयातीत अशा शुभ्र, रक्त, कृष्ण, नील व पीत वर्ण अवस्थांनां आपल्याच अवस्था मानतो आणि मीं जागा आहें, मीं स्वप्न पाहिलें, मीं झोपलों होतों, मला आत्मसाक्षात्कार झाला, मीं समाधिजन्य सुखाचा अनुभव घेतला, असें म्हणून निष्कारण देहाचे धर्म आपल्यावर आरोपित करून देहबंधनांत आपल्यास अडकवून घेत असतो. आणि 'तुला रे बंध कसला ? कारण नित्य-शुद्ध-बुद्ध-मुक्त-स्वभाव असा जो आत्मा तोच तूं आहेस,' असें त्याला आपल्या स्वरूपाचें कोणीं स्मरण दिलें कीं (तो बोले एकें सुटला) लागलाच तो 'सुटलों मीं एकदांचा या बंधनांतून,' असें समजूं लागतो; व (आत्मा बोलें भेटला आपणपया) अमुक एका सद्गुरूच्या उपदेशानें 'माझा आत्मा मला भेटला' असें म्हणून जन्मभर त्या स्मरण देणाराचे व त्याच्या त्या शब्दाचे उपकार मानीत असतो. आणि हें कसें घडतें ? म्हणाल तर, तो शब्दाचा प्रताप ! ! एवंच, स्वभावतःच सर्व-कर्म-धर्म-संबंधरहित अशा चेतनाला जीवरूपानें प्रथम नसत्याच देहाच्या बंधनांत अडकवून देणें, पुढें त्याला त्यांतून सोडविणें व ठिकच्या ठिकाणीं असलेला —कधीं कोठेंहि न गळफटलेला—असा जो त्याचा आत्मा तो त्याचा त्याला भेटवून देणें, हें सर्व एका शब्दाचें चातुर्य होय ॥ ८ ॥

तस्मात्, ज्ञानेश्वर म्हणतात कीं आम्हीं या शब्दाला पूर्वी (ओ. ३) सूर्याची उपमा दिली खरी, परंतु—

दिवसातें उगों गेला । तंव रात्रीचा द्रोहो आला ।
म्हणोन सूर्यो या बोला । उपमा नोहेचि ॥ ९ ॥

अ० टी०—(दिवसातें उगों गेला तंव रात्रीचा द्रोहो आला) सूर्याला दिवस उगवणें हें एकच कार्य साधतें; व त्याप्रमाणें तो दिवसाला उगवूं लागला कीं त्याच्याकडून रात्रीचा द्रोह होतो. कारण त्याच्या या कृतीमुळें रात्रीला आपलें आकाशांतील सर्व वैभव जेथल्या तेथे टाकून पळ काढावा लागतो. तिला कोठेहि थारा मिळत नाहीं. तेव्हां तिला या सूर्याच्या कृती-विषयीं वैषम्य वाटणारच. म्हणून सूर्य हा दिवसाचा मात्र मित्र होय. रात्र त्याला आपला शत्रूच समजते. शब्दाचें तसें नाहीं. तो जसा बंधाकडे तसाच मोक्षाकडे, मिळून दोन्हींकडे समान भाव ठेवतो; व त्यामुळें, ब्रह्मपुत्र नारद जसे देव व दानव या दोघांहिकडे सारखेच पूजार्ह मानले जातात तसा शब्द हा बंध व मोक्ष या दोघांनांहि सारखाच मान्य होतो, व दोघांहिकडून सार-खीच वाहवा मिळवीत असतो. तेव्हां सूर्याबरोबर त्याची तुलना कशी करावयाची ? प्रतापि दोघेहि खरे; परंतु सूर्याचा प्रताप एकदेशी असून शब्दाचा प्रताप सार्वदेशिक आहे. (म्हणोन सूर्यो या बोला उपमा नोहेचि) यास्तव जगत् प्रकाशक म्हणून दिसण्यांत जरी सूर्य व शब्द हे दोघे समान दिसले तरी शब्दाला सूर्याची उपमा काहीं देतां येत नाहीं. शब्दा-च्या उपमेला सूर्य मुळीं तुलतच नाहीं, तो त्या योग्यतेचाच नाहीं ॥ ९ ॥

त्याचप्रमाणें—

जे प्रवृत्ति आणि निवृत्ति । विरुद्धा इया हातु धरिती ।
मग शब्देंचि चालती । एकलेनि ॥ १० ॥

अ० टी०—(जे विरुद्धा प्रवृत्ति आणि निवृत्ति) प्रवृत्ति म्हणजे ऐहिक सुखाच्या प्राप्तीचे प्रयत्न किंवा तदनुकूल अशी वागणूक; आणि **निवृत्ति** म्हणजे पारमार्थिक सुखाच्या प्राप्तीचे प्रयत्न किंवा तदनुकूल अशी वागणूक. प्रवृत्तिकडे प्राणिमात्रांच्या अंतःकरणाचा कल स्वभावसिद्ध असतो; पण निवृत्तिचा प्रकार तसा नाहीं. ती फक्त मनुष्यप्राण्याला मात्र साधते, व त्यालाहि ती " मनुष्याणां सहस्रेषु " या न्यायानें क्वचितच साधत असते; तदितर कोणालाहि ती कदापि साधत नाहीं. कारण, त्यांत स्वभावप्राप्त अशी जी प्रवृत्ति तिच्या सर्वथा परित्यागपूर्वक स्वयंसुखरूप होण्यासाठीं दीर्घकालपर्यंत, निरंतर व सत्कारपूर्वक प्रयत्न करावे लागतात, व तसे ते करण्याचें सामर्थ्य ईश्वरानें आपल्या मनुष्यरूपी विभूतीला मात्र क्वचित्

दिलेलें आहे; तदितर कोणाला त्यानें तें मुळीं दिलेलेंच नाहीं. या दोन्हीं प्रकारच्या वागणुकीचें स्वरूप परस्पर अगदीं विभिन्न असून त्यांचे मार्गहि दक्षिणोत्तर दिशासारखे परस्पर अगदीं विरुद्ध आहेत. परंतु अशा प्रकारच्या ज्या या परस्परविरोधी प्रवृत्ति आणि निवृत्ति, त्यांनीं जर (इया हातु धरिती) या शब्दाचा म्हणजे वेदाचा हात धरला--अर्थात् त्या दोघीहि जर वेदाला अनुसरल्या–तर (मग शब्देंचि चालती एकलेनि) मग मात्र त्या दोघीहि एकामागून एक अशा क्रमानें शब्दाच्या मागोमाग एका मार्गानें चालतात व आपआपलें अंतिम-ध्येय बिनदिक्कत प्राप्त करून घेत असतात. अर्थात् त्या दोघी वेदानुसारी बनल्या असतां, एकच प्रयत्नाच्या दोन कक्षा किंवा सरळ अशा एकच मार्गाचे दोन टप्पे, अशा प्रकारचें स्वरूप त्यांना प्राप्त होऊन त्या दोघीहि एका मार्गानें चालूं लागतात, व आपआपल्या अंतिमसाध्यापर्यंत अनायासें पोंचत असतात. तेव्हां अशा प्रकारची ही अघटित-घटना करून दाखविणाऱ्या शब्दाला कोणाची उपमा देणार ? अर्थात् त्याला उपमा देण्यास योग्य असा एक देखील पदार्थ जगांत दिसत नाहीं ॥१०॥

शिवाय–

साहाये आत्मविद्येचें । करावया आपण वेंचे ।
गोमटें काये शब्दाचें । एक एक वाणु ॥ ११ ॥

अ० टी०-(साहाये आत्मविद्येचें करावया आपण वेंचे) पूर्वींच्या ओवींत सांगितल्याप्रमाणें प्रवृत्ति व निवृत्ति या दोघींना एका मार्गावर चालावयास लावून तद्वारा शब्द हा " अध्यात्मविद्या विद्यानाम् " या गीतावचनाप्रमाणें साक्षात् ईश्वराची विभूति अशी जी अध्यात्मविद्या, तिचें साह्य करावयास लागला असतां, त्या कामीं शेवटीं तो आपल्या प्राणाचीहि आहुति देत असतो, स्वतः आपल्या प्राणासहि मुकत असतो. तेव्हां (गोमटें काये शब्दाचें एक एक वाणु) या शब्दाच्या एक एक गुणाची, ज्ञानेश्वर म्हणतात, मीं किती वाखाणणी करूं ? किती त्याचे गुण गाऊं ? ॥ ११ ॥

स्पष्टीकरण.

येथे शब्दानें प्राणास मुकण्याचें तात्पर्य असें आहे कीं, अध्यात्मविद्येच्या परिशीलनानें प्राप्त होणारें जें स्वस्वरूपाचें अपरोक्ष ज्ञान त्याचा साधक एक शब्द मात्र, म्हणजे श्रोत्रसंबंधीं महावाक्य मात्र आहे, तदव्यतिरिक्त अन्य

कोणत्याहि उपायानें आत्म्याचें अपरोक्षज्ञान काहीं साधत नाहीं, असा श्रुतिचा सिद्धांत आहे; व त्याप्रमाणें गुरुमुखांतून निघालेला शब्द श्रोत्रेंद्रियद्वारा शिष्याच्या हृदयांत प्रविष्ट होऊन तेथे तो अधिष्ठान मांडून बसत असतो, आणि " दृश्यते त्वग्रयाबुद्ध्या सूक्ष्मया सूक्ष्मदर्शिभिः " या श्रुतिवचनाप्रमाणें अनेक युक्तिप्रयुक्तींनें शिष्याच्या बुद्धीला आत्मस्वरूप प्रत्यक्ष दाखवून देत असतो. शब्दाकडून होणारें अध्यात्मविद्येचें साह्य तें हें अशा प्रकारचें होय. परंतु अशा रीतीनें जीवाला थेट आत्म्यापर्यंत जरी शब्दानें नेऊन पोंचविलें तरी तेवढ्यानें अध्यात्मविद्येची परिपूर्णता काहीं होत नाहीं. कारण तिची परिपूर्णता म्हणजे जीवाच्या अद्वैतावस्थेची सिद्धि ही असून जोंपर्यंत जीवाबरोबर, म्हणजे त्याच्या भावनेंत, शब्दाची विद्यमानता असते, जोंपर्यंत त्याच्या हृदयांत शब्द स्फुरत असतो, तोंपर्यंत एकजीव व एक शब्द, असें द्वैत हें कायमच असतें. अर्थात् जोंपर्यंत शब्द जीवाचें घर सोडीत नाहीं तोंपर्यंत जीव स्थितप्रज्ञ होऊन त्याच्या हातीं आपलें एकमेवाद्वितीयत्व काहीं लागत नाहीं. तर जेव्हां त्याच्या आत्मविषयक भावनेंतून शब्द साफ निघून जातो, नाहींसा होतो, गळून पडतो, व त्याबरोबरच " तदेवार्थमात्र निर्भासनं स्वरूपशून्यमिवसमाधिः " (योगसूत्र ३।३) याप्रमाणें ती भावनाहि शून्यप्राय होऊन, म्हणजे आपल्या अस्तित्वाचा प्रत्यय देईनाशी होऊन, नुस्तें अर्थमात्राचें निर्भासन, केवळ ज्ञानमात्राचें स्फुरण, शिल्लक राहातें, तेव्हां जीवाला एकमेवाद्वितीय अशी अवस्था प्राप्त होऊन अध्यात्मविद्येची परिपूर्णता होत असते. आणि याप्रमाणें शेवटीं शब्दानें आत्मविषयक भावनेंतून नाहींसें होणें हेंच त्यानें आपल्या प्राणास मुकणें होय ॥ ११ ॥

एवंच, शब्दाच्या आंगीं हे अशा प्रकारचे अनेक गुण आहेत व ते अत्यंत लोकोपयोगी असल्यामुळें शब्द हा आपल्या सर्वांच्याच प्रशंसेस पात्र आहे, यांत संदेह नाहीं. त्याची ती थोरवी निर्विवाद होय.

३ उत्तरपक्ष.

(१) स्मारकाची अनवश्यकता.

परंतु त्याबरोबरच एवढी एक गोष्ट मात्र लक्षांत ठेविली पाहिजे कीं शब्दाची ही गुणमालिका आद्योपांत जरी खरी आहे, तरी पण ती आपल्या जीवदशेपुरती व अतएव अज्ञानाच्या घरीं मात्र खरी आहे —

किंबहुना शब्दु । स्मरणदानीं प्रसिद्धु ।
परी ययाहि संबंधु । नाहीं येथे ॥ १२ ॥

अ० टी०–(किंबहुना शब्दु स्मरणदानीं प्रसिद्धु) अधिक काय, पण, शब्दाच्या या एकंदर गुण-मालिकेंत मेरु-स्थानीं असणारा, आणि त्याला जगाच्या एका टोंकापासून ते दुसऱ्या टोंकापर्यंत प्रसिद्धीस आणून सर्वत्र नांवलौकिकास चढविणारा व त्याची मान-मान्यता वाढविणारा, असा जो स्मारकपणाचा प्रधान गुण त्याच्या आंगीं आहे, त्याचा संबंधहि आपल्या जीवदशेशींच आहे. कारण, जीव हा चहूंकडून अज्ञानानें परिवेष्टित असून ज्यावर त्याचे यच्चावत् व्यवहार सर्वस्वी अवलंबून असतात ती त्याची बुद्धि, हें अज्ञानाचें कार्य व अतएव विसरभोळेपणा हा तिचा स्वभाव होय. बुद्धीच्या या विसराळुपणामुळें जीव हा स्वेतर पदार्थांना तर नेहमीं विसरत असतोच, पण तो दुर्दैवानें आपल्या स्वतःच्या स्वरूपालाहि प्रायः विसरलेलाच असतो, व जन्मचे जन्म त्याला चहूंकडे शोधित फिरण्यांत घालवीत असतो. तेव्हां त्याला आपल्या स्वरूपाचें स्मरण देणारा असा कोणीं तरी हा पाहिजेच, त्याखेरीज त्याला त्याचें तें विसरभोळेपणांत गळफटलेलें स्वरूप सांपडणें शक्य नाहीं. आणि शब्द हा विसरलेल्या वस्तूची आठवण देण्यांत पूर्ण वाकबगार, पूर्ण निष्णात, असून जीवाला आपलेपणाची आठवण करून देणें हें कार्य तर एका शब्दाला मात्र साधतें, तें त्याच्या पुरतें आंगवळणीं पडलेलें असें कार्य आहे; तदितर कोणालाहि तें आजपर्यंत साधलें नाहीं व पुढें साधूं शकत नाहीं. म्हणून शब्द हा आपल्या त्या स्मारकपणामुळें जगांत मान्य व वंद्य झाला आहे; व जीवापुरतें तें योग्यहि पण आहेच. (परी ययाहि संबंधु नाहीं येथे) परंतु आत्म्याशीं मात्र त्याचा, म्हणजे शब्दाचा व त्याच्या त्या सर्वश्रेष्ठ अशा स्मारकपणाचा, अर्थाअर्थी कांहीं संबंध नाहीं ॥ १२ ॥

खरें बोलावयाचें म्हणजे–

आत्मया बोलाचे । कांहींचि उपेगा नवचे ।
स्वसंवेद्या कोणाचें । ओझें आथी ॥ १३ ॥

अ० टी०–(आत्मया बोलाचे काहींचि उपेगा नवचे) आत्म्याला या शब्दाच्या पूर्वोक्त अनेक गुणांपैकीं कशाचाच काहीं उपयोग होत नाहीं. कारण, शब्द हा अमूर्तांचा आरसा असेल व आत्माहि अमूर्तच आहे; तरी पण तो (आत्मा) आपल्या स्वरूपाकडे पाहाणारा मात्र नाहीं व न पाहाणाराहि पण नाहीं. तेव्हां त्याला आपल्या स्वरूपाचा प्रत्यय हा शब्दरूपी आरसा कसा करून देणार ? या आरशाच्या योगानें शुद्ध चेतनहि पाहातें होत असतें, असा पूर्वपक्ष आहे; परंतु तें जीवरूपानें मात्र पाहातें होत असतें, आत्मरूपानें नव्हे. अर्थात् स्वप्नाचे पाहाते आपण होत असतों, पण ते आपणहि स्वप्नांतलेच पाहाते असतों; जागृतींतले आपण काहीं स्वप्नाचे पाहाते कधीं होत नाहीं. तोच प्रकार या शब्दरूपी आरशाच्या योगानें शुद्ध चेतनाच्या पाहातें होण्याचा आहे; व म्हणून शुद्ध चेतनरूप जो आत्मा त्याच्याशीं त्या पाहतेपणाचा काहीं संबंध नाहीं, असेंच मानावें लागतें. तसाच शब्द हा आकाशाच्या ठिकाणीं अंबरत्वाची सिद्धि करण्यास साधनीभूत झाला असेल व होतहि असेल; पण आत्म्याचें आत्मत्व हें स्वतःसिद्ध आहे. शब्दाच्या अभावीं जसा आकाशाचा अभाव कोणींहि मानूं शकतो तसा आत्म्याचा अभाव कोणालाहि मानतां येत नाहीं, व तो कोणत्याहि स्थितींत मानतां येत नाहीं. मग ते गौतम असोत, कणाद असोत, या अन्य कोणी असोत. कारण कोणीहि आत्मा नाहीं म्हणणें म्हणजे मींच नाहीं म्हणण्यासारखें–अर्थात् त्यानें स्वतः आपलेंच अस्तित्व नाकारण्यासारखें–वेडगळपणाचें होय. तेव्हां ज्याचें अस्तित्व कोणाला कदापि नाकारतां येत नाहीं अशा प्रकारच्या आत्म्याच्या स्वतःसिद्ध व त्रिकालाबाधित अस्तित्वाची सिद्धि ती शब्द काय करणार ? तोच प्रकार या खपुष्पानें जगद्रूपी फळ प्रसवण्याचा होय. त्यानें तें जेथे उत्पन्न केलें असेल तेथे तें खुशाल असो; पण आत्म्याच्या ठिकाणीं जगद्भान नाहीं, व अतएव आत्मदृष्ट्या जगत् मुळींच नाहीं व खपुष्पासारखें काळत्रयीं नाहीं, असेंच ठरतें. त्याचप्रमाणें जगाचा व्यवहार जगांत खुशाल असो, आत्म्याच्या ठिकाणीं तो मुळींच नाहीं, व म्हणूनच आत्मा हा कोणत्याहि विधीचा बांधलेला नाहीं व कसल्याहि निषेधाचा अंकिलेला नाहीं. तेव्हां तेथे हा शब्दरूपी दिवटा कोणाला कसली वाट दाखविणार ? तसाच आत्म्याच्या ठिकाणीं बंध नाहीं व मोक्षहि नाहीं. तेव्हां तेथे हा शब्द कोणांत कलह लावणार ? व कोणाचा समेट करणार ? तो खुशाल अविद्येचा पक्ष स्वीकारो, खुशाल

तिच्या संततिभूत चराचर विश्वाला खरें ठरवो, वा शिवाच्या आंगांत जीव-पणाचें भूत भरवून पुनः त्याला काढीत बसो. ते सर्व प्रकार अविद्येपुरतेच असणारे व तिच्याच दरबारीं 'ऋतं च सत्यं' मानले जाणारे होत. आत्म्याच्या घरीं कधीं त्यांची नुस्ती वार्ता देखील नसते. तो कधीं देहासंबंधानें बांधला जात नाहीं, व शब्दाच्या माध्यस्थीनें सुटत नाहीं; कधीं तो आपल्यापासून दुरावत नाहीं, व कधीं परत आपणच आपल्यास भेटतहि पण नाहीं; तो प्रवृत्तीला ओळखीत नाहीं व निवृत्तीलाहिं पण जाणत नाहीं; आणि त्याच्या ठिकाणीं आपलेपणा हा नित्यप्राप्त असल्यामुळें त्याला अध्यात्मविद्येच्या द्वारा आत्मप्राप्तीची अपेक्षा ही कधींच नसते. तेव्हां त्याच्या घरीं शब्दाचें काम काय? व या असल्या निरर्थक खटपटींत शब्द प्राणास जरी मुकत असला तरी आत्म्याला त्याचें काय? त्याच्या लेखीं शब्द उद्यां मरावयाचा तो आज मेला तरी चालेल!

शेष राहिला शब्दाचा सर्वांत मोठा व जगप्रसिद्ध गुण म्हणजे स्मारकपणा; पण (स्वसंवेद्य कोणाचें ओझें आर्धी?) सदासर्वकाळ आपल्या जाणीवरूपानेंच, सदैव स्वस्वरूपाच्या स्मृतिरूपानेंच, विद्यमान असणारा जो आत्मा, तो कशाकरितां आपल्यास आपल्या स्वरूपाची आठवण देण्याची भीड कोणास घालील? व कां विनाकारण कोणाच्या उपकाराचें ओझें आपल्या माथीं वाहील? अर्थात् कांहीं प्रयोजनच नाहीं, म्हणून आत्म्याला शब्दाच्या या स्मारकपणाचाहि कांहीं उपयोग होण्याजोगा नाहीं. अज्ञानाच्या प्रदेशांत अज्ञानोपजीवी वैद्य-डाक्टरांसारखा शब्दानेंहि आपला स्मरण देण्याचा धंदा खुशाल चालू ठेवावा, व तेथील जनतेंत प्रतिष्ठा मिळवावी. परमात्म्याच्या स्वरूपभूत ज्ञानप्रदेशांत त्याचा तो धंदा चालू शकत नाहीं, व तेथे त्याची प्रतिष्ठाहि होऊं शकत नाहीं. किंबहुना, ज्या घरांत सूर्याचा प्रकाश जातो त्या घरांत जसा वैद्य-डाक्टरांनां पाय ठेवितां येत नाहीं तसा जेथे सर्वत्र आत्मप्रकाश भरलेला असतो तेथे शब्दाला नुस्ता दृष्टिपातसुद्धां करतां येत नाहीं ॥ १३ ॥

कारण उघडच आहे कीं—

आठवे का विसरे। विषो होवोनि अवतरे।
परी वस्तुसी वस्तु दुसरे। असे ना कीं ॥ १४ ॥

अ० टी०—(आठवे का विसरे विषो होवेनि अवतरे) कोणत्याहि पदार्थाला विसरणें किंवा विसरलेल्या पदार्थाला आठवणें, हा व्यवहार, जेथे एक विषय व दुसरा विषयी, असे दोन पदार्थ निरनिराळे विद्यमान असतात तेथेच घडत असतो. म्हणजे आपल्या ज्ञानाचा विषय होणारे असे जे आपल्याहून भिन्न पदार्थ असतात त्यांच्या संबंधानें मात्र आपल्या ठिकाणीं आठवणें किंवा विसरणें संभवतें. जेथे विषय-विषयी-भावाचा संबंध नाहीं अशा आपण आपल्याला कोणी कधीं विसरत नाहीं व म्हणूनच आपण आपली आठवण करण्याचेंहि काहीं कारण नसतें. उदाहरणार्थ—दौत, लेखणी, कागद, वगैरे आपल्या ज्ञानाचा विषय होणारे व अतएव आपल्याहून भिन्न असणारे जे पदार्थ आहेत त्यांनाच आपण केव्हांहि झालें तरी विसरतों व त्यांचीच आठवणहि करीत असतों. अथवा, काल मीं काय बोललों, काय खाल्लें, कोठे गेलों होतों, तें आज मीं विसरलों किंवा मला पुरतें आठवतें, याप्रमाणें आठव-विसराचा व्यवहार हा नेहमीं आपल्याहून भिन्न अशा दुसऱ्या कोणत्या तरी पदार्थासंबंधानेंच होत असतो. (परी वस्तुसी वस्तु दुसरे असे ना कीं) परंतु एकमेवाद्वितीय अशा आत्मस्वरूपांत दुसरी कोणतीहि वस्तुच मुळीं नाहीं. मग तेथे कोणी कोणाचे विषयी व कोणी कोणाचे विषय व्हावयाचें ! कोणी कोणाला विसरावयाचें ? व कोणी कोणाची आठवण करावयाची? आणि जेथे आठवण नाहीं व विसरहि पण नाहीं, तेथे शब्दानें तरी करावयाचें काय? कसा त्यानें आपल्या स्मारकपणाचा उपयोग करून दाखवावयाचा ? ॥ १४ ॥

अहो—

आपण आपणयातें । आठवे विसरे केउतें ।
काई जीभ जिभेतें । चाखे न चाखे ॥ १५ ॥

अ० टी०—(आपण आपणयातें आठवे विसरे केउतें) कोणीहि स्वतः आपल्यास आठवावें कसें ? व त्यानें आपल्यास विसरावें तरी कसें ? कारण (काई जीभ जिभेतें चाखे न चाखे) जीभ कधीं आपणच आपल्यास चाखत असते काय ? व ती कधींहि आपल्यास चाखत नाहीं असें तरी मानतां येतें काय ? अर्थात् तीनें स्वतः आपणास चाखणें व न चाखणें हे दोन्हीं व्यवहार जिभेच्या ठिकाणीं कधींच घडत नाहींत, असेंच

मानणें प्राप्त आहे. कारण ती आपल्यास चाखते असें जर मानावें, तर तिच्या ठिकाणीं एक चाखणारी जीभ व एक चाखली जाणारी जीभ, म्हणजे एक विषयी व एक विषय, अशा स्वरूपाचे दोन विभाग काहीं दिसत नाहींत, व ते तसे असल्याखेरीज तिला आपल्यास चाखतां येणें शक्य नाहीं; आणि ती स्वतः आपल्यास चाखत नाहीं असें म्हणावें, तर त्याबरोबरच तिला स्वतः आपला स्वाद कधींहि कळूं शकत नाहीं, असेंहि पण मानावें लागतें व तें काहीं मानतां येत नाहीं. कारण सृष्टींतील पदार्थमात्रांचा स्वाद जाणण्यास समर्थ असणारी जी जीभ, तिला स्वतः आपलाच स्वाद न कळणें हें संभवनीय दिसत नाहीं. म्हणून शेवटीं जीभ आपल्यास चाखते असेंहि नव्हे व ती कधीं आपल्यास चाखत नाहीं असेंहि नव्हे, असेंच मानावें लागतें. तोच प्रकार आत्म्यानें स्वतः आपल्यास आठवण्याचा व विसरण्याचा होय. तो दृङ्मात्रस्वरूप, जाणीवरूप, असल्यामुळें तो कधीं आपल्यास विसरत नाहीं, व विसरल्याखेरीज आठवणीचा संभव नसल्यामुळें तो कधीं आपल्यास आठवतहि पण नाहीं ॥ १५ ॥

जागतया नीद नाहीं। मा जागणे घडे कायी ॥
स्मरणास्मरणे दोनीहि। स्वरूपीं तैसीं ॥ १६ ॥

अ० टी०—(जागतया नीद नाहीं मा जागणे घडे कायी) पूर्ण जाग्रदावस्थेंत असणाऱ्या मनुष्याच्या ठिकाणीं निद्रेचा गंध देखील नसतो व तो नसल्यामुळें तेथे जागृतीहि आपल्या स्वरूपाचा प्रत्यय देईनाशी झालेली असते. कारण निद्रा व जागृति यांच्या संधिकालीं जेव्हां निद्रेचें स्मरण असतें तेव्हांच जागृतीचेंहि भान होत असतें; पण त्या संधिकालच्या पुढें जाऊन निद्रेचें स्मरण नाहींसें झालें कीं त्याबरोबरच जागृतीचें भानहि नाहींसें होऊन नुसती जागृतिमात्र शिल्लक राहाते, असाच सार्वत्रिक अनुभव आहे. (स्मरणास्मरणे दोनीहि स्वरूपीं तैसीं) त्याप्रमाणें, आत्म्याच्या स्वरूपांत स्वतःचें विस्मरण हें कधींहि नसतें व तें नसल्यामुळें तेथे स्मरणहि कधीं आपला प्रत्यय देत नाहीं ॥ १६ ॥

स्पष्टीकरण.

तात्पर्य असें आहे कीं, जेथे असद्विद्येमुळें देहबुद्धिरूपी निद्रेचें साम्राज्य पसरलेलें असतें तेथे सद्गुरूंनीं तत्त्वमस्यादि महावाक्यरूपी सद्विद्येच्या उप-

देशद्वारा 'ब्रह्माहमस्मि' रूपी जागृतिचा प्रवेश करून दिल्यानंतर जोंपर्यंत असद्विद्येच्या अनर्थाचें स्मरण असतें तोंपर्यंत त्या अनर्थाची निवारक जी सद्विद्या (श्रुति) तिचे व तिच्या प्राप्तीस द्वारीभूत झालेल्या सद्गुरूचे उपकार आठवत असतात. परंतु असद्विद्येच्या अपकाराचें स्मरण व सद्विद्येच्या उपकाराचें भान, हे दोन्हीं प्रकार मायेच्या क्षेत्रांतले होत. अखंड स्वरूपावबोधांत ते दोन्हीं प्रकार नसतात व तेथे ते असण्याचें कांहीं कारणहि पण नाहीं. वास्तव अज्ञाननिद्रेमुळें आपल्याला विसरलेला जो जीव त्याला मात्र ज्ञानजागृति प्राप्त झाली असतां आपल्या स्वरूपाची आठवण होत असते. नित्य-शुद्ध-बुद्ध-मुक्त-स्वभाव असा जो आत्मा तो कधीं आपल्यास विसरत नाहीं व म्हणूनच त्याला कधीं आपली आठवणहि पण होत नाहीं. आठव व विसर हे दोन्हीं त्याच्या ठिकाणीं कधींच नसतात ॥ १६ ॥

अथवा—

सूर्यो रात्री पा नेणे । मा दिवो काये जाणे ॥
तेवीं स्मरणास्मरणे । वीण आपण वस्तु ॥ १७ ॥

अ० टी०—(सूर्यो रात्री पा नेणे मा दिवो काये जाणे) ज्याला रात्रीचा अनुभव असतो त्यालाच तत्सापेक्ष जो दिवस त्याचीहि ओळख असते. पण सूर्यानें रात्र कधींच पाहिलेली नसल्यामुळें तो कांहीं तिला ओळखीत नाहीं. तेव्हां त्याला दिवस ह्मणजे काय तें तरी कसें कळणार ? अर्थात् त्याला जर कोणीं दिवाकर ह्मटलें तर तो आश्चर्यचकितच होईल, हें सांगावयास नकोच. एवंच रात्र व दिवस या दोघांनांहि आधारभूत सूर्यच असून पुनः तो जसा त्या दोन्हीं भावांनीं रहित नुसत्या आपल्या सूर्यपणानें असतो, (तेवीं स्मरणास्मरणेवीण आपण वस्तु (तशी आत्मवस्तु ही स्मरण व विस्मरण या दोघांनांहि आधारभूत असून देखील पुनः ती त्या दोन्हीं भावांनीं रहित नुसत्या आपल्या आत्मपणानें असते ॥ १७ ॥

एवं स्मरणास्मरण नाहीं । तरी स्मारकें काज कायी ।
म्हणोन इये ठायीं । बोलु न सरे ॥ १८ ॥

अ० टी०—(एवं) असो तर एकंदरींत (स्मरणास्मरण नाहीं) परमात्मवस्तु ही स्वभावतःच स्मरणास्मरणरहित अशी आहे. ती कधींच आपल्या स्वरूपाला विसरत नाहीं व म्हणून ती कधीं आपली आठवणहि करीत

नाहीं. आणि वास्तविक प्रकार जर असा आहे, (तरी स्मारकें काज कायी) तर त्याच्याकडे स्मरण देणाराचें काय काम? तेथे तो स्मरण देणारा जाऊन करणार काय? अर्थात् काहींच नाहीं. (म्हणोन इये ठायीं बोलु न सरे) यास्तव स्मारकपणाविषयीं सुप्रसिद्ध असलेला जो शब्द तो प्रयोजनाभावीं आत्म्याच्या परमधामांत कधीं प्रवेश करीत नाहीं व त्याच्या स्मारकपणाचा आत्म्याला काहीं उपयोग होत नाहीं ॥ १८ ॥

(२) शास्त्रकारांचीं मतें.

आनीक एक शब्दें । काज कीरू भलें साधे ।
परी धींवसा न वंधे । विचारू येथे ॥ १९ ॥

अ० टी०—(आनीक एक शब्दें काज कीरू भलें साधे) आतां परमात्म्याजवळ शब्दाची पोंच असो या नसो व त्याला शब्दाच्या स्मारकपणाचा काहीं उपयोग होवो वा न होवो, पण त्याच्या द्वारा आणखीं एक कार्य उत्तम रीतीनें साधत असतें, व पुढील ओवींत सांगितल्याप्रमाणें अविद्येची निवृत्ति व स्वस्वरूपाचें प्रकाशन, हें तें कार्य होय. बहुतेक सर्व शास्त्रकारांचें असें म्हणणें आहे. कारण, न्याय व वैशेषिक या तर्कशास्त्राच्या दोन्हीं शाखांनीं परमाणूचें स्वस्वरूपानें नित्यत्व व संघरूपानें अनित्यत्व प्रतिपादन करून अज्ञान व ज्ञान हे त्यांच्या संयोग-वियोगाचे हेतु आहेत असें दाखविलें आहे; सांख्य व योग या दोन तत्त्वशास्त्राच्या शाखांनीं प्रकृति व पुरुष हीं दोन तत्त्वें सत्य किंवा नित्य आहेत असें प्रतिपादन करून अनादिअविद्याकृत त्या दोघांचा संयोग दुःखकारक असल्यामुळें त्याच्या निवृत्तीसाठीं, म्हणजे त्या दोघांचा वियोग घडवून आणण्यासाठीं, पहिल्यानें (सांख्यानें) नित्यानित्यवस्तुविवेक व दुसऱ्यानें (योगानें) योगांगांचें अनुष्ठान हे उपाय सांगितले आहेत; आणि पूर्वोत्तर मिमांसापैकीं पहिल्या पूर्वमिमांसेनें सर्वत्र कर्माची थोरवी गायिली असून निषिद्ध कर्में हीं जन्मान्तरांचीं व वेदविहित कर्में हीं स्वर्गप्राप्तिरूप मोक्षाचीं प्रापक आहेत असें प्रतिपादन केलें आहे, व दुसऱ्या उत्तरमीमांसेनें मोक्षाचें स्थान पूर्वमीमांसेच्या वरेंच पुढें ढकलून त्याची एकमेवाद्वितीय अशा परमात्म्याशीं गांठ घालून दिली आहे, व जगदाभासरूपी विपरितज्ञानाची आद्योपान्त संगति लावून दाखविण्यासाठीं त्यांनीं ज्या असत् किंवा अनिर्वचनीय अशा

मायेचा अंगीकार केला आहे तिची निवृत्ति, श्रवण-मनन-निदिध्यासनादि साधनांनीं करून घ्यावी असें उपदेशिलें आहे. मिळून याप्रमाणें या शब्द-शास्त्रांच्या अमर्याद प्रदेशांत सर्वत्र, आत्मा आहे कसा ? तो आपल्यास पारखा झाला कसा ? त्याला आपल्या घरून लांबविलें कोणीं ? व आतां तो परत आपल्यास सांपडून त्याच्या संबंधानें आपण निर्धोर व्हावयाचें कसें ? या प्रश्नांचा उलट-सुलट बाजूनें चांगलाच खल झाला असून त्याचा इत्यर्थ जर पाहिला तर तो असा दिसतो कीं, आपण व आपला आत्मा या दोघां-च्या मध्यें एक पडदा पडलेला आहे, अशी या सर्व शास्त्रकारांची कल्पना असून त्या पडद्याला या शास्त्रकारांपैकीं कोणी अज्ञान, तर कोणीं अविद्या, व कोणीं माया, अशीं निरनिराळीं नांवें दिलीं आहेत; आणि शब्दद्वारा हा अविद्यानामक पडदा बाजूस सारला असतां स्वयंप्रकाश असा जो आत्मा तो आपल्या प्रकाशानें प्रकाशित होऊन जीवाच्या आत्मप्राप्तिनामक किंवा मोक्षनामक कार्याची सिद्धि होत असते, असें हे शास्त्रकार म्हणतात. अर्थात् शब्दद्वारा अविद्येचा निरास करून घेणें, हा एक; व आपल्या प्रका-शाच्या द्वारा आत्म्यानें प्रकाशित होणें, हा दुसरा; असे या सर्व शास्त्र-कारांच्या मतें, मोक्षनामक कार्याचे दोन भाग होत.

(परी धीवसा न बंधे विचारू येथे) परंतु या शास्त्रीय विचारांना जर आत्मस्वरूपविषयक अनुभवापुढें नेऊन उभे केलें, तर तेथें हे विचार धैर्य धरून, आपल्या पक्षाचें समर्थन करण्यास कंबर बांधून, उभे राहातील असें मात्र वाटत नाहीं. उलट बऱ्याच युक्तिप्रमाणादिकांनीं परिपुष्ट झालेल्या या विचारांची तेथें कंबर खचण्याचा, त्यांचे पाय लटपटूं लागण्याचाच, संभव दिसतो ॥ १९ ॥

कां जे बोलें अविद्या नासे । मग आत्मेनि आत्मा भासे ।
हें म्हणतखेव पिसें । आलेंचि कीं ॥ २० ॥

अ० टी०—(कां) किंबहुना (जे बोलें अविद्यानासें मग आत्मेनि आत्मा भासे) शब्दरूपी शस्त्रानें, म्हणजे शब्ददर्शित साधनानुष्ठानाच्या योगानें, अविद्येचा नाश होतो व तो झाल्यावर मग आत्मा आपल्याच प्रकाशाच्या योगानें प्रकाशित होत असतो, म्हणजे ज्ञात होत असतो, जाणला जात असतो, (हें म्हणतखेव पिसें आलेंचि कीं) हें जें शास्त्र-

कारांचें म्हणणें आहे, तें ऐकल्याबरोबर हीं शास्त्रें नव्हत तर वेडयांचा बाजार आहे, असेंच मानावें लागतें ॥ २० ॥

कारण—

सूर्यो रात्रीते मारील । मा आपणा उदो करील ।
हे कुडे सरती बोल । साचाच्या गांवा ॥ २१ ॥

अ० टी०—(सूर्यो रात्रीते मारील मा आपणा उदो करील) सूर्यानें उदयाचलावर आरूढ होण्यांत रात्र ही नेहमीं प्रतिबंधक होत असते, यास्तव सूर्य जेव्हां रात्रीशीं युद्ध करून तिचा नाश करतो, तेव्हां त्याला उदयाचलावर आरूढ होऊन आपला उदय करून घेतां येतो, एरव्हीं मंद-प्रज्ञनामक तमःस्वरूपी दानवांच्या सेनेसह रात्र जोंपर्यंत सूर्यापुढें कंबर बांधून उभी असते तोंपर्यंत काहीं सूर्याला उदयाचलावर आपला झेंडा रोवतां येत नाहीं, अशा प्रकारचें (हे कुडे बोल साचाच्या गांवा सरती !) हें अरण्यपांडित्य खऱ्याच्या गांवांत सरतें होईल काय ? म्हणजे सूर्यापुढें रात्र कधींच येत नाहीं व येऊं शकत नाहीं, ही गोष्ट ज्याला स्वानुभवपूर्वक माहीत आहे, अशा ज्ञात्यापुढें या असल्या वायफळ भाषणाला कधीं कवडीची तरी किंमत येईल काय ? अर्थात् कधींच येणार नाहीं. तर मग, अविद्या ह्मणजे काय ? व आत्म्याचें स्वरूप कसें असतें ? तें स्वानुभवपूर्वक जाणणाराला तरी अविद्येच्या निरासविषयक व आत्म्याच्या प्रकाशविषयक शास्त्र-कारांचें हें पांडित्य कसें मानवणार ? अर्थात् त्याला तज्ञापुढें काहीं मान मिळणें शक्य दिसत नाहीं. आणि केवळ तज्ञालाच नव्हे, तर अज्ञाला तरी तें कसें पटणार ? कारण त्यांतील शब्दावडंबराकडे पाहून त्या बिचाऱ्याचे डोळेच दिपावयाचे ! ह्मणून " नो तज्ञो नातिचाज्ञो यः सोऽस्मिन् शास्त्रे-धिकारवान् " या वसिष्ठांच्या ह्मणण्याप्रमाणें अज्ञ व प्रज्ञ या दोघांच्या मधल्या कोटींतील ज्ञानलवदुर्विदग्धांकरितां मात्र हे शास्त्रकारांचे विचार असावेत असेंच अनुमान करणें प्राप्त आहे ॥ २१ ॥

अहो—

चेइलें नीदें रुसे । ऐसे कीं नीद असे ।
कीं चेइलीं चेवूं बैसे । ऐसें चेणे आहे ॥ २२ ॥

अ० टी०—(चेइलें नीदें रुसे ऐसे कीं नीद असे) जागणारानें निद्रेवर रुसावें, तिनें फुकट आपला वेळ घेतला ह्मणून तिच्यावर रागवावें, अशी निद्रा कोणीं वस्तु किंवा व्यक्ति आहे कीं काय ? अर्थात् नाहींच. तर मग शब्दरूपी शस्त्रानें जिचा शिरच्छेद करावयाचा ती अविद्यानामक वस्तु तरी आहे कोठे ? आह्मीं तर तिचें नुस्तें नांव मात्र ऐकलें आहे, त्या नांवाची वस्तु आह्माला आजपर्यंत कधींच आढळली नाहीं. तेव्हां आतां या शास्त्रकारांच्या ह्मणण्याप्रमाणें आह्मीं शब्दरूपी शस्त्रानें कापून काढावयाचें तें कोणाला ?

त्याचप्रमाणें (कीं चेइलीं चेवूं वैसे ऐसें चेणे आहें ?) जागलेल्या लाहि पुनः पुनः जागवावें लागणें, असें का जागृतीचें स्वरूप असतें ? निदान आह्मीं तरी, ज्याला जागवावें लागत नाहीं असा जो जागा झालेला असतो त्याच्या त्या अवस्थेला जागृति ह्मणतों. ज्याला जागवावें लागतें त्याच्या त्या अवस्थेला आह्मीं काहीं जागृति हें नांव देत नाहीं. नाहीं ह्मणावयास, आपल्याला मोठ्या डौलानें जागृत ह्मणविणारीं व पुनः जागण्यासाठीं दारोदार फिरणारीं व लोकांच्या पायधरण्या करणारीं माणसेंहि अनेक आहेत, व बहुतेक सर्वच आहेत, असें ह्मटलें तरी चालेल. परंतु श्रीज्ञानेश्वर ह्मणतात, आह्माला त्यांच्याविषयीं विचार करावयाचा नाहीं. कारण वस्तुगत्या तीं माणसें मुळीं जागीच नव्हत. तेव्हां त्यांचा विचार कशाला हवा ? आह्मीं तर खऱ्या जागृतीविषयीं बोलत आहोंत. आणि जो खरोखर जागलेला असतो त्याला काहीं जागवावें लागत नाहीं, असा आमचा अनुभव आहे. तेव्हां नेहमीं प्रकाश रूपानेंच विद्यमान असणारा जो आत्मा तो तरी आपलें प्रकाशन कशाला करील बरें ! ॥ २२ ॥

एवंच, अविद्या ही कोणीं वस्तु नाहीं—तिच्या अंगीं पदार्थत्व नाहीं—ती भावरूप नाहीं—तर जसें जागृतीच्या अभावाला निद्रा, किंवा उजेडाच्या अभावाला अंधार म्हणतात, तशीच विद्येच्या म्हणजे ज्ञानाच्या अभावाला अविद्या, अज्ञान, हीं नांवें दिलेलीं आहेत. तेव्हां अशा जात्याच अभावरूप वस्तुचा आणखी नाश तो काय करावयाचा ? त्याचप्रमाणें आत्मा प्रकाशरूप खरा; पण तो प्रकाशरूप असल्यामुळें सदासर्वकाळ प्रकाशित अशाच स्थितींत असतो. तेव्हां त्यानें आणखी आपल्या प्रकाशानें प्रकाशित व्हावयाचें तें काय ? व कसें ?

म्हणोन नाशापुरती । अविद्या नाहीं निरुति ।
नाहीं आत्मा आत्मस्थिति । रिगे ऐसा ॥ २३ ॥

अ० टी०—(म्हणोन) यास्तव (नाशापुरती अविद्या नाहीं निरुति) जिचा कोणत्याहि साधनविशेषद्वारा नाश होऊं शकेल अशी अविद्या ही कोणी वस्तु नाहीं. कारण "भानु बिंबेवीण भासतसे तम, ज्ञानदेव वर्म अनुवादला" याप्रमाणें, सूर्य अस्तंगत झाल्यामुळें घरांत पसरलेला जो अंधार त्याला कोणी सुपें-टोपल्यांनीं उपसून घराबाहेर टाकून देऊं ह्मणेल तर तें कोणाला तरी साध्य आहे काय? नव्हे; तर त्यानें नाहींसे होण्यासाठीं जसा सूर्योदयच व्हावा लागतो, तद्वत् आत्मजागृतीच्या अभावीं नुस्ती भासमान मात्र होणारी जी अविद्या ती देखील कोणत्याहि साधन विशेषानें नाहींशी होऊं शकत नाहीं; तर तिच्या नाशासाठीं आत्मजागृतीच परत आली पाहिजे, त्याखेरीज दुसरा उपाय नाहीं. आणि त्याचप्रमाणें (नाहीं आत्मा आत्मस्थिति रिगे ऐसा) आत्मवस्तुहि स्वतः आपल्या स्वरूपावर प्रकाश पाडील अशा स्वभावाची नाहीं. तिच्या ठिकाणीं आपल्यास प्रकाशित करण्याची प्रवृत्ति मुळींच नाहीं. प्रकाशित करणें हें ती मुळीं जाणतच नाहीं. तर तिनें स्वस्वरूपावस्थित असणें हेंच तिनें प्रकाशित होणें होय. तात्पर्य असें आहे कीं आत्मा हा स्वयंप्रकाश असल्यामुळें तो सदासर्वकाळ प्रकाशित अशाच स्थितींत असतो. त्याचा प्रकाश म्हणजे कधीं मावळला आहे, व म्हणून आपल्या प्रकाशाची जोत पुनः पेटवून तिच्या उजेडानें त्याला आपल्यास प्रकाशित करून घ्यावें लागतें, असा प्रकार कधीं घडत नाहीं व तो घडण्याचें काहीं कारण नाहीं. तेव्हां 'आपल्या प्रकाशानें आत्मा प्रकाशित होतो' या शास्त्रकारांच्या म्हणण्यांत अर्थ-कोणता राहिला? प्रकाश हेंच ज्या वस्तूचें स्वरूप आहे, तिनें आणखी आपल्या प्रकाशानें प्रकाशित व्हावयाचें तें कसें? व कशाकरितां? ॥२३॥

असो तर, आतां आपण अगोदर अविद्येच्या नाशाचा सर्व बाजूनें विचार करून घेऊन नंतर आत्म्यानें आपल्या प्रकाशानें प्रकाशित होणें हें कसें असंभवनीय आहे, तें दाखविण्याकडे वळूं.

(३) अविद्येच्या नाशाची निर्मूल कल्पना.

अविद्या तंव स्वरूपें। वांझेचें कीर जाउपें।
मा तर्काचें खुरपें। खांडे कोणा ? ॥ २४ ॥

अ० टी०—(अविद्या तंव स्वरूपें वांझेचें कीर जाउपें) वस्तुगत्या अविद्या हा पूर्वीं सांगितल्याप्रमाणें, केवळ शब्दानुपाति पण वस्तुशून्य असा पदार्थ असून अभाव हें त्याचें स्वरूप होय. ह्मणजे अविद्या हा वांझेच्या संततीसारखा अर्थशून्य असा नुस्ता शब्दमात्र आहे. त्या नांवाची वस्तु जगांत पूर्वीं कधीं नव्हती; आज नाहीं व पुढेंहि कधीं असूं शकत नाहीं. तेव्हां अशा प्रकारच्या या अविद्येच्या नाशासंबंधानें शास्त्र-कारांच्या वाटाघाटी व त्यांनीं केलेले उपदेश हे, खरें म्हटलें म्हणजे, एखाद्या ज्योतिर्विदानें वंध्येच्या मुलाची कुंडली वर्तवून त्याच्या अष्टमस्थानचीं फळें सांगण्यासारखें नुस्तें निरर्थकच नव्हत काय ? (मा तर्काचें खुरपें खांडे कोणा ?) बरें, या मंडळींनीं आमच्यापुढें ठेविलेलें तर्काचें ह्मणजे शब्दाचें खुरपें हातीं घेऊन आम्हीं काय खुडावयाचें ? कोणाचें मुळासकट कृंतन आम्हीं या पोलादी शस्त्रानें करावयाचें ? जो पदार्थ मुळीं अस्तित्वांतच नाहीं, त्याचें होय ? ॥ २४ ॥

आतां, वंध्येचा पुत्र मुळींच दिसत नाहीं, पण अविद्या तर विद्येच्या अभावरूपानें स्पष्ट दिसते, असें जर कोणाचें ह्मणणें असेल तर—:

इंद्र धनुष्या सिते। कवण धन्वैन घालिजेते।
तें दिसे तैसें होतें। साच जरी ॥ २५ ॥

अ० टी०—(इंद्र धनुष्या सिते कवण धन्वैन घालिजेते) पर्जन्य-काळीं मेघमंडळावर सूर्याचीं किरणें पडून अंतरिक्षांत उमटणारें अनेक रंगाचें अर्धवर्तुळाकार इंद्रधनुष्य हेंहि चांगलें स्पष्ट दिसत असतें. परंतु या इंद्रधनुष्याला कोणत्या धनुर्धाऱ्यानें प्रत्यंचा चढविली आहे बरें ! शिवधनु-ष्याला सुद्धां प्रत्यंचा घालणारे धनुर्धर या भरतखंडांत निपजले आहेत, पण या इंद्रधनुष्याला त्यांपैकीं कोणींहि वांकविल्याचें काहीं ऐकीवांत नाहीं. तेव्हां हें आबालवृद्धांनां नेहमीं दिसणारें धनुष्य येथे जन्मास आलेल्या अनेक धनुर्धाऱ्यांच्या हातून वांचलें कसें ? व तें कां वांचावें ? परंतु (तें

दिसे तैसें होतें साच जरी) तें जसें दिसतें तसें जर खरोखर असतें तर ना कोणीं त्याला वांकविण्याचा यत्न करता ? नुस्तें डोळ्याला मात्र दिसणाऱ्या पण हातीं कधींच न सांपडणाऱ्या या इंद्रधनुष्याला कोणींहि कसें वांकवावयाचें ? व कशी त्यावर प्रत्यंचा घालावयाची ! तोच प्रकार अविद्येचा आहे. ती डोळ्याला दिसत असेल, पण कधीं कोणाच्या हातीं ती सांपडते काय ? मुख्य प्रश्न हा आहे; आणि ती कधीं कोणाच्या हातीं लागलेली नाहीं, हें त्याचें सर्वानुभवसिद्ध असें उत्तर होय. तेव्हां नुस्ती अंधारासारखी दिसणारी पण कधीं कोणाच्या हातीं न सांपडणारी जी अविद्या, तिचा कंठच्छेद कोणींहि कसा करावयाचा ? ॥ २५ ॥

यास्तव—

अगस्तीचिया कौतुका । पुरती जरी मृगतृष्णिका ।
तरी मार देतो तर्का । अविद्येसी ॥ २६ ॥

अ० टी०—(अगस्तीचिया कौतुका पुरती जरी मृगतृष्णिका) एका आचमनानें समुद्राला पिऊन टाकण्याचें कौतुकास्पद कृत्य करणाऱ्या अगस्तिऋषीची हौस जर मृगजल पुरवूं शकेल (तरी मार देतो तर्का अविद्येसी) तर—व तरच—शब्द हा अविद्येला मार देऊं शकेल ह्मणजे तिचा नायनाट करूं शकेल ! एरव्हीं मात्र त्याला हें कार्य साधेलसें कांहीं वाटत नाहीं ॥ २६ ॥

इतक्यावरहि—

साहे बोलाची वळघी । ऐसी अविद्या असे जगीं ।
तरी जाळु ना का आगी । गंधर्वनगर ॥ २७ ॥

अ० टी०—(साहे बोलाची वळघी ऐसी अविद्या असे जगीं) शब्दानें हवें तेव्हां अविद्येला धुडकून लावावें व अविद्येनेंहि ही शब्दाची ' वळघी ' म्हणजे जबरदस्ती, त्याचा वरचढपणा, निमुटपणें सहन करावा, अशा प्रकारचा एखादा व्यवहार घडण्यासाठीं हवें तसें वस्तुत्व किंवा पदार्थत्व अविद्येच्या आंगीं असून ती जगांत पदार्थरूपानें विद्यमान असते, असें जर कोणास वाटत असेल, (तरी जाळु ना का आगी गंधर्व नगर) तर गज-अश्व-उष्ट्र वगैरेंनीं गजबजलेल्या नगरांच्या ज्या आकृति अंतराळांत दिसतात व ज्यांना गंधर्वनगर म्हणतात, त्यांच्या ठिकाणींहि नगरत्व आहे, असें सम-

जून त्यांनीं खुशाल त्या नगरांना आग-लावून द्यावी व जाळून टाकावें. परंतु आम्हांला मात्र, श्रीज्ञानेश्वर म्हणतात, जसें गंधर्वनगराच्या ठिकाणीं नगरत्व दिसत नाहीं, तसाच अविवेच्या आंगीं वस्तुत्वाचा गंधसुद्धां आढळत नाहीं. म्हणून 'शब्दादिद्वारा अविद्येचा निरास करणें' या वाक्यांत काहीं अर्थ आहे, असें निदान आम्हांला तरी वाटत नाहीं ॥ २७ ॥

ना तरी पाहावया दिवसु । वातीचा कीजे सोसु ।
तेवढाहि उद्वसु । उदिमु पडे ॥ २८ ॥

अ० टी०–(ना तरी) किंबहुना, खरें बोलावयाचें ह्मणजे, आत्मदर्शनासाठीं अगोदर अविद्येचा नाश करावयाचा व तिच्या नाशासाठीं शब्दादि साधनविशेषांचें साह्य घ्यावयाचें, ही कल्पनाच मुळीं चमत्कारिक होय. कारण पाहावया दिवसु वातीचा कीजे सोसु) दिवसाला पाहाण्यासाठीं देखील उजेडाची अपेक्षा असते अशी आपली समजूत करून घेऊन जर कोणीं मशाल, टेंभा, समई, किंवा पंथी, हातीं घेईल व त्यांत तेल-वात घालून दिवा लावील, तर त्याच्या त्या दीर्घोद्योगाचें फल शेवटीं काय होईल बरें? अर्थात् (तेवढाहि उद्वसु उदिमु पडे) सूर्यापुढें त्याच्या मशालीचा उजेड तर दिसणार नाहींच म्हणा, पण उलट त्या मशालीचें अस्तित्व दाखविण्यासच सूर्याचा प्रकाश साधनीभूत होत आहे, असें जेव्हां त्या दीडशहाण्याला दिसेल, तेव्हां मशाल, टेंभा, वगैरे साधनसामग्री एकत्र करण्यांत आपण जेवढी खटपट केली तेवढी आपली सर्व खटपट व्यर्थ गेली, असें वाटून त्या राजश्रींना खजिलच व्हावें लागेल, हें उघड होय ॥ २८ ॥

बरें, दिवसाला पाहाण्याच्या कामीं त्या गृहस्थानें हातीं घेतलेली मशाल जरी निरुपयोगी ठरली तरी पण—

दीपाची सोये । अंधारें कीर न साहे ।
तेथे काहीं आहे । जावया जोगें ? ॥ २९ ॥

अ० टी०(दीपाची सोये अंधारें कीर न साहे) त्या गृहस्थाच्या घरांत शिरलेल्या अंधाराला त्यानें हातीं घेतलेल्या मशालीचा उजेड सहन होणें शक्य नसल्यामुळें तेवढा अंधार तर त्या मशालीच्या योगानें घरा बाहेर दवडला जाईल ना ? अर्थात् तेवढेंच कार्य साधलें म्हणून तरी त्यानें केलेली खटपट सर्वच फुकट गेली असें काहीं म्हणतां येत नाहीं. पण श्रीज्ञानेश्वर

म्हणतात, एवढें तरी समाधान मानणाराला आम्हीं असें विचारतों कीं, मशालीच्या अभावीं त्याच्या घरांत शिरलेली व मशालीच्या उजेडानें त्याच्या घराबाहेर दवडली गेलेली वस्तु कोणती होती? म्हणजे (तेथे काहीं आहे जाण्या जोगें) तेथें पूर्वी आलेलें व अतएव पुढें तेथून परत घराबाहेर जाण्याजोगें असें वस्तुरूप काहीं होतें काय ? अर्थात् नव्हतें. कारण अंधार हा अभाव-रूप असल्यामुळें—तो वस्तुरूप, भावरूप, नसल्यामुळें—घरांत काहीं आलेलें नव्हतें व घरांतून बाहेर काहीं गेलेंहि पण नाहीं ! तर मग अंधाराच्या येण्याजाण्याच्या त्या सर्वथा निर्मूल, सर्वथा निरर्थक, अशा नुसत्या कल्पनाच नव्हत काय ! ॥ २९ ॥

तात्पर्य असें आहे कीं--

जेथे साउली न पडे । तेथे नाहीं तेणे पाडे ।
मा पडे तेथे तेव्हडें नाहींच कीं ॥ ३० ॥

अ० टी०--(जेथे साउली न पडे तेथे नाहीं तेणें पाडे) आपल्या आंगाची छाया जेथें पडत नाहीं तेथे तर ' सावली ' म्हणून अंगुलिनिर्देश करण्यासाठीं काहीं नसतेंच म्हणा, पण (मा पडे तेथे तेव्हडें नाहींच कीं) जेथे आपली सावली पडलेली असते, डोळ्याला स्पष्ट दिसते व ' ही माझी सावली ' असें बोटानें दाखवितां येतें, तेथे तरी सावली या नांवाची कोणीं वस्तु असते काय ? अर्थात् नसतेच. कारण सावलीच्या आंगीं जर वस्तुत्व असतें-तो जर कोणीं भावरूप असा पदार्थ असता—तर तिला हवें तेथे उचलून नेतां आलें असतें, हवें तेथे ठेवतां आलें असतें व हवें तेव्हां पुनः हातीं घेऊन पाहातां-दाखवितां आलें असतें, हें सांगावयास नकोच. पण त्यांपैकीं जर काहीं करतां येत नाहीं तर सावलीच्या ठिकाणीं वस्तुत्व नाहीं व म्हणून ती जेव्हां पडलेली नसते तेव्हां तर नसतेच; पण जेव्हां ती पडलेली असते, दिसत असते, दाखवितां येत असते, तेव्हांहि नसते, असेंच मानणें प्राप्त आहे. तोच प्रकार अंधाराचा व तत्सदृश जी अविद्या तिचा होय ॥ ३० ॥

यास्तव—

दिसतचि स्वप्न लटिकें । हें जागरीं होय ठाउकें ।
तेवि अविद्या काळीं सतुकें । अविद्या नाहीं ॥ ३१ ॥

अ० टी०–(दिसतचि स्वप्न लटिकें हें जागरीं होय ठाउकें) स्वप्नांत प्रत्यक्ष दिसलेले हत्ती-घोडे-उंट-रस्ते-वाडे-शहरें वगैरे पदार्थ खोटे होते हें जाग्रदावस्थेंत कळून आल्यावर ते दिसत होते, तेव्हांहि मुळींच नव्हते, हें जसें आपण निर्भ्रांत समजत असतों, (तेवि अविद्याकाळीं सतुकें अविद्या नाहीं) त्याप्रमाणें " न रूपमस्येह तथोपलभ्यते नान्तो न चादिर्न च संप्रतिष्ठा " (गीता) ह्मणजे जिला रूप नाहीं, रंग नाहीं, आदि नाहीं, अंत नाहीं व अस्तित्वहि पण नाहीं, अशा प्रकारची जी अविद्या, तिचें नुस्तें अविद्या हें नांव " वाचारंभणं विकारो नामधेयम् " याप्रमाणें नुस्तें वाचारंभण, अर्थशून्य असा नुस्ता अविद्या हा शब्द मात्र आहे. त्या नांवाची वस्तु जगांत कोठेहि नाहीं. ती प्रत्यक्ष दिसत असते तेव्हांहि, सतुकें ह्मणजे सत्यत्वेंकरून, अर्थात् भावरूपानें, नसते, असें निर्भ्रांत समजलें पाहिजे॥२१॥

आणि वास्तविक प्रकार ज्या अर्थी हा असा आहे ,त्या अर्थी–

वोडंबरीचिया लेणिया । घरभरी आतुडलिया ।
नागवे नागविलिया । विशेष कायी ॥ २२ ॥

अ० टी०–पूर्वी (ओवी २४) सांगितल्याप्रमाणें अविद्या ही (वोडंबरीचिया लेणिया) वस्तुगत्या जादुविद्येनें निर्माण केलेल्या, ह्मणजे गारुडविद्येच्या द्वारा पिशाच्चांच्या बाजारपेठांत मांडून दाखविण्यांत येणाऱ्या, ठुशाचिंचपेट्या-बिंद्या-बिजवरे वगैरे अलंकारासारखी मिथ्या होय. सत्यत्वाचा तिच्या अंगीं गंध देखील नाहीं; व अतएव या वर सांगितलेल्या खोट्या–नव्हे, मुळींच नसणाऱ्या अशा अलंकारांनीं (घरभरी आतुडलिया) घरांतल्या सर्व पेटया-तावदानें-अलमाऱ्या-तिजोऱ्या भरून ठेविल्या तरी त्यामुळें जसा कोणी श्रीमान्, संपत्तीवान्, मानला जाऊं शकत नाहीं, त्याप्रमाणें जगांत सर्वत्र जरी अविद्येच्या आहेपणाचा डंका पिटला जात असला तरी त्याच्या योगानें अविद्येच्या आंगीं सत्यत्व येत नाहीं व ती भावरूप मानली जाऊं शकत नाहीं. तेव्हां तिच्या निरासाचा प्रयत्न हवा कशाला ? (नागवे नागविलिया विशेष कायी ?) नागव्याला नागवण्याचा यत्न करण्यांत विशेष तें काय आहे ? दिगंबर वेषानें प्रवास करणाऱ्या प्रवाशाचें सर्वस्व हरण करण्यासाठीं कधीं कोणी वाटमाऱ्या, लुटारू, धांवला आहे काय ! व एखादा वेडा पीर धांवला तरी त्या स्वतःसिद्ध नागव्याला तो आणखी नागवणार कसा ? त्याप्रमाणें आपल्या नसतेपणानेंच नसणाऱ्या अशा या अविद्येचा निरास करण्याचा

प्रयत्न निरर्थक व निष्फल होय. इतक्यावर " वंध्येच्या सुनेसी पुत्र झाला। तेथें भीष्मस्त्रीशीं पान्हा आला। तो तेणें पयपानें मातला। घर भंग केला दिगंबराचा " या नाथोक्तीप्रमाणें व तशीच " वंध्यायास्तनयः सुगंधसिकता तैलैः समभ्यज्यच। स्नात्वा मांगलिकैः कुरंगसलिलैर्वृत्वा खपुष्पस्रजं। कर्तुं वांछसि गार्धभेन विधिना षंढस्य पुत्र्या सहो—। द्वाहं तत्रच दक्षिणांचल सखे पारेपरार्धं मिलेत् " या विठोबा अण्णाच्या उक्तीप्रमाणें, कोणाला वंध्येच्या पुत्राचा षंढाच्या पुत्रीशीं गार्धभविधीनें विवाह लावण्याचीच हौस असेल तर त्यानें ती खुशाल भागवून घ्यावी ॥ ३२ ॥

शिवाय, या लग्नसमारंभांत "मिष्टान्नमितरेजनाः" या जगाच्या व्यवहाराप्रमाणें ओघानेंच गळीं पडणाऱ्या मेजवान्या झोडतांना त्यानें—

मनोरथाचे परियळ। आरोगीजतु का लक्ष वेळ।
परि उपवासा वेगळ। आनु आथी ॥ ३३ ॥

अ० टी०—(मनोरथाचे परियळ आरोगीजतु का लक्ष वेळ) मनःकल्पित, मनोमय, अशीं लाडू-जिल्ब्या-केशरीभात-फेण्या वगैरे पक्वान्नेंहि यथेच्छ भक्षण करावीं, व तीं दाहा-पांच वेळच नव्हे, तर लाख वेळ भक्षण करावीं; (परि उपवासा वेगळ आनु आथी ?) परंतु त्यापासून कडकडित उपोषणाखेरीज अन्य कांहीं पदरीं पडत आहे कीं काय ? या गोष्टीचाहि विचार त्याबरोबरच होत गेल्यास बरें. अर्थात् नसत्याच अशा अविद्येच्या नाशासाठीं योग-याग-जप-तपादि साधनांचा अवलंब करणें व त्यांपासून अविद्येचा निरास होईल असें मानणें, ह्मणजे मनोमय पक्वान्नें, अर्थात् ज्यांनां 'मनांचे मांडे' ह्मणतात ते, खाण्यासारखेंच होय. या मनाच्या मांडयापासून जसें उपोषणाखेरीज आणखी कांहीं पदरीं पडत नाहीं, तसाच त्या साधनांच्या अनुष्ठानापासूनहि नुस्तीं हाडें झिजविण्याखेरीज दुसरा कोणताहि लाभ होत नाहीं ॥ ३३ ॥

एवंच—

मृगजळ जेथे नुमंडे। तेथें असे पा कोरडे।
मा उमंडे तेथें जोडे। बोलहासु कायी ॥ ३४ ॥

अ० टी०—(मृगजळ जेथे नुमंडे तेथे असे पा कोरडे) ज्या भू-प्रदेशावर मृगजळाचा देखावा दिसत नाहीं तेथे तर कोरडें असतेंच ह्मणा; पण (मा उमंडे तेथे जोडे वोल्हासु कायीं !) जेथे मृगजळाच्या लाटावर लाटा आदळत आहेत, असा देखावा दिसत असतो, त्या भूभागावर कोणीं जर जाऊन पाहिलें तर तेथे त्याला नुस्ता ओलावा तरी आढळेल काय ? अर्थात् शक्यच नाहीं. त्याप्रमाणें अविद्येच्या अस्तित्वाचा भास होत असला तरी वस्तुगत्या तिच्या ठिकाणीं खरेपणाचा, सत्यत्वाचा, भावरूपत्वाचा, गंध देखील नाहीं ॥ ३४ ॥

कारण—

हें दिसे तैसें असे। तरी चित्रींचेनि पाउसें।
वोल्हावतु का माणुसें। आगरातळीं ॥ ३५ ॥

अ० टी०—(हें दिसे तैसें असे) जगांत जें जें दिसतें तें तें खरोखरच तसें असतें, अशी जर वस्तुस्थिति असती (तरी चित्रींचेनि पाउसें) तर श्रीकृष्णानें करंगळीवर गोवर्धन पर्वत उचलला असून त्यावर पर्जन्याची वृष्टि मुसळधार सारखी चालू आहे, अशीं जीं अनेक चित्रें भितीवर काढलेलीं दिसतात, त्या चित्रांतल्या पावसानेंहि (वोल्हावतु का माणुसें आगरातळीं) आगरांत, म्हणजे बागेतून किंवा समुद्र-किनाऱ्यावरील केळीनारळीच्या जमिनींतून, फिरणारीं माणसें भिजून चिंब झालीं असतीं, नव्हे काय ? ॥ ३५ ॥

अथवा सायंकाळ नंतर घरांत पसरणारा अंधारहि दिसतच असतो, पण तो जसा दिसतो तसाच जर असता तर—

कालवोनि अंधारें। लिहों येती अक्षरें।
तरी मशीचिये वोरबारे का शिणावें ॥ ३६ ॥

अ० टी०—(कालवोनि अंधारें लिहों येती अक्षरें) त्या अंधारालाच पाण्यांत कालवून लोकांनीं आपलें लिहिण्याचें काम चालवून घेतलें असतें; व हें कार्य जर असें अनायासें साधलें असतें (तरी मशीचिये वोरबारे का शिणावें !) तर बाजरी भाजा, त्याचें शिरें करा, दिव्यावर काजळ पाडा व तें त्या शिऱ्यांत घोंटीत बसा, अशा प्रकारच्या शाई तयार करण्याच्या खट-

पटींत पडून उगीच कोणीं का शिणला असता बरें? अर्थात् काहीं कारणच नव्हतें. परंतु अंधार कालवून त्यानें काहीं लिहितां येत नाहीं, व कां? तर अंधार हा नुस्ता दिसण्यापुरताच असतो, असण्यापुरता नसतो म्हणून ॥ ३६ ॥

त्याच प्रमाणें—

आकाश काय निळें । न देखतु हे डोळे ।
तेवी अविद्येचें टवाळें । जाणोनि घेईं ॥ ३७ ॥

अ० टी०–(आकाश काय निळें न देखतु हे डोळे) आकाश हें डोळ्याला निळ्या रंगाचें दिसत नाहीं काय? अर्थात् दिसतेंच; पण तें तसें दिसत असलें तरी वस्तुगत्या नसतें, व अतएव त्याचा तो डोळ्याला दिसणारा निळेपणा हा काहीं खरा नव्हे, ही गोष्ट जशी आपण निःदेह रीत्या जाणून असतों, (तेवी अविद्येचें टवाळें जाणोनि घेईं) त्याचप्रमाणें अविद्येचें अस्तित्व हा नुस्ता भ्रममात्र आहे, सत्यत्वाचा गंध देखील तिच्या ठिकाणीं नाहीं, असें निःसंदेह समजलें पाहिजे ॥ ३७ ॥

आतां अधिक काय सांगावें? पण—

अविद्या येणें नावें । मी विद्यमानचि नव्हे ।
हें अविद्याचि स्वभावें । सांगत असे ॥ ३८ ॥

अ० टी० (अविद्या येणे नांवें मी विद्यमानचि नव्हे) 'अ' म्हणजे नाहीं, व 'विद्या' म्हणजे जाणण्यांत येणारी व अतएव विद्यमान असणारी, मिळून कालत्रयांपैकीं कोणत्याहि कालीं, कदापि, कधींच, विद्यमान नसणारी ती अविद्या; व आपल्या या अशा प्रकारच्या अन्वर्थ नांवाकडे बोट दाखवून, मीं पूर्वी कधीं विद्यमान नव्हतें, आज नाहीं व पुढेंहि कधीं असणार नाहीं (हें अविद्याची स्वभावें सांगत असे) असें स्वतः अविद्याच आपल्या स्वभावासंबंधानें, आपल्या अभावरूपतेसंबंधानें, उंच हात करून सांगत आहे! अर्थात् अविद्येची अविद्यमानता तिची अभावरूपता, तिचा नाहींपणा, हा तिच्या अविद्या या नांवावरून उघड दिसत आहे. तेव्हां तिच्या तोंडच्या या अशा प्रकारच्या कबूलीजबाबापेक्षां अधिक सबळ असा तिच्या नाहींपणाचा पुरावा आणखी कोणता पाहिजे? व तो हवा कशाला? अर्थात् त्याची काहीं जरूर दिसत नाहीं ॥ ३८ ॥

आणि इयेचें अनिर्वाच्यपण । तें दुजेही देवांगण ॥
आपुला अभावी आपण । साधीत असे ॥ ३९ ॥

अ० टी०—(आणि) त्याखेरीज, म्हणजे अविद्येच्या ' अविद्या ' या नांवाखेरीज, (इयेचें अनिर्वाच्यपण तें दुजेहि देवांगण) तिचें दुसरें जें अनिर्वाच्यपण आहे त्याच्याकडेहि बोट दाखवून शपथपूर्वक, म्हणजे निश्चयात्मक रीत्या, (आपुला अभावी आपण साधीत असे) ती स्वतः आपली अभावरूपता, आपला नाहींपणा, सिद्ध करून दाखवीत असते. अर्थात् अविद्या ही मुळींच नाहीं म्हणावें तर विद्येच्या अभावरूपानें ती प्रत्ययास येत असते; व ती आहे म्हणावें तर तिचें मूळ कोठेच दिसत नाहीं. कारण दिवा लागला असतां जसा अंधाराचा खोटेपणा निदर्शनास येतो, तसा ज्ञानोदयाबरोबर अविद्येचा मागमूस देखील दिसेनासा होत असल्यामुळें तिच्या तुच्छपणाविषयींहि मनाची खात्री होत असते. उदाहरणार्थ, निद्रेला आहे म्हणावें तर ती जागृतींत कोठे दिसत नाहीं व तिला नाहीं म्हणावें तर मी सुखानें निजलों होतों असा निजून उठणारा मनुष्य आपला अनुभव सांगत असतो. म्हणून तिला जसें आहे म्हणतां येत नाहीं व नाहींहि म्हणतां येत नाहीं, तशीच अविद्या ही समाधिनामक यथार्थ ज्ञानावस्थेंत मुळींच प्रत्ययास येत नाहीं, म्हणून तिला आहे म्हणतां येत नाहीं; व व्युत्थान दशेंत ती मिथ्याज्ञान रूपानें भासते म्हणून तिला नाहीं म्हणतां येत नाहीं. एवंच अविद्या ही आहे म्हणावें तर नाहीं व नाहीं म्हणावें तर आहे. म्हणून " तुच्छा अनिर्वचनीया च वास्तवी चेत्यसौ त्रिधा । ज्ञेया माया त्रिभिर्बोधैः श्रौत यौक्तिक लौकिकैः " याप्रमाणें तिचा नाहींपणा, आहेपणा व आहेनाहींपणा, या तीन प्रकारांपैकीं पहिले दोन प्रकार बाजूस सारून जगद्भानाचा हेतु दाखवितांनां तज्ज्ञांनीं तिच्या आहे-नाहींपणाचें, म्हणजे सदसदनिर्वचनीयतेचें प्रतिपादन केलें आहे. आणि ती नुस्ती नांवाला मात्र आहे, पण वस्तुतः नाहीं, हें सांगण्यांत तिला अनिर्वचनीय म्हणण्याचें तात्पर्य असल्यामुळें, तिच्या या अनिर्वाच्यपणावरूनहि तिची अभावरूपताच सिद्ध होते. ॥३९॥

इतक्यानंतरहि, श्रीज्ञानेश्वर म्हणतात, तुमच्या समजुतीसाठीं आपण घटकाभर ती आहे असें मानूं या; पण—

काहींचि जरी आहे । तरी निर्धारू कां न साहे ।
वरी घटभावीं भोये । अंकित दिसे ॥ ४० ॥

अ० टी०—(काहींचि जरी आहे तरी निर्धारू कां न साहे) अविद्या ही जर काहीं तरी वस्तु आहे—मग ती कोणती व कोणत्याहि प्रकारची कां असे ना, पण तिच्या अंगीं जर काहीं वस्तुत्व आहे—तर ती आत्म्याच्या स्वरूपभूत ज्ञानाच्याच अधिष्ठानावर कोठे तरी अधिष्ठित असली पाहिजे, हें सांगावयास नकोच. कारण ज्ञानाधिष्ठित नसलेली वस्तु कधीं ज्ञात होऊं शकत नाहीं; व जी वस्तु ज्ञात होत नाहीं ती आहे असें म्हणताहि येत नाहीं. तस्मात् अविद्या ही आहे असें जर मानावयाचें असेल तर त्यावरोबरच तीं ज्ञानाधिष्ठित असते असेंहि पण मानलेंच पाहिजे. त्याखेरीज गत्यंतर नाहीं. परंतु याप्रमाणें ती ज्ञानाच्याच अधिष्ठानावर कोठे तरी अधिष्ठित आहे, असें जर मानलें तर मग तिला आपल्या स्वरूपाचा निश्चय होणें हें कां सहन होत नाहीं ? म्हणजे, यथार्थ ज्ञानाचा आविर्भाव झाला असतां ती आपलें तोंड कां लपवितें ? ज्ञानावरोबरच तीहि आपल्या वस्तुरूपानें प्रत्ययास कां येत नाहीं ? अर्थात् समाधिकालीं जो ज्ञानाचा प्रत्यय येतो त्यावरोबरच तिच्या स्वरूपाचा किंवा अस्तित्वाचाहि प्रत्यय आला पाहिजे. कारण (वरी घटभावीं भोये अंकित दिसे) ज्या ओसरीच्या अधिष्ठानावर घट अधिष्ठित असतो त्या ओसरीची भूमि नेहमीं घटांकित दिसत असते. म्हणजे त्या भूमीचा जो प्रत्यय येतो तो घटसहित भूमीचा प्रत्यय असतो. नुसत्या भूमीचाच तेवढा प्रत्यय नसतो. तर मग त्याचप्रमाणें समाधिकालीं आत्मस्वरूपाचा आविर्भाव झाला असतां त्यांत आत्माहि अविद्यांकित झालेला दिसला पाहिजे. अर्थात् समाधींत अविद्येसहित आत्म्याचा प्रत्यय आला पाहिजे, हें उघड होय. परंतु समाधींत तर तसे दोन पदार्थ प्रतीत होत नाहींत, तेथे एकट्या आत्म्याच्या स्वरूपाचाच तेवढा प्रत्यय येत असतो, अविद्येचा पत्ता देखील नसतो. तेव्हां हें असें कां ? ज्ञानाविर्भाव कालीं अविद्या कोठे जाते ? व कां आपलें तोंड लपवून बसते ?

आतां कोणाचें म्हणणें असें आहे कीं,—

अविद्या नाशीं आत्मा । ऐसी नोहे प्रमा ।
सूर्या आंगीं तमा । जियापरी ॥ ४१ ॥

करून घेऊन त्यांची थोरवी गात बसणें, हा नुस्ता वेडगळपणा मात्र होय ॥ ४३ ॥

कारण–

> साउलियेतें सावळें । हालया भोंय आदळे ।
> कीं हालेनि अंतराळें । थोटावे हातु ॥ ४४ ॥

अ० टी०–(साउलियेतें सावळें हालया, भोंय आदळे) भूमीवर पडलेल्या आपल्या सावलीच्या आंगावर जर आपण सावळ, म्हणजे पहार– अर्थात् जमीन खोदण्याचें जें दांड्यासारखें लोखंडी अवजार असतें तें– हाणलें तर काय होईल ? आपल्या सांवलीच्या आंगाला काहीं भोंक पडणार नाहीं. तर ती सावळ जमीनीवर आदळून जमीनीला मात्र भोंक पडेल. (किं हालेनि अंतराळें थोटावे हातु) किंवा आकाशाच्या श्रीमुखांत आपण किती जरी थापडा दिल्या तरी त्यापासून आकाशाला काहीं दुखापत न होतां आपला हात मात्र लुला पडावयाचा असतो. ॥ ४४ ॥

> कां मृगजळाच्या पानीं । गगनाच्या आलिंगनीं ।
> ना तरी चुंबनी । प्रतिबिंबाच्या ॥ ४५ ॥
> उठावला वोथरे तवका । तो सुनाट पडे असिका ।
> अविद्या नाशीं तर्का । तैसें होये ॥ ४६ ॥

अ० टी०–(कां मृगजळाच्या पानीं) किंवा तृषा लागली म्हणून मृगजलाचें पान करण्यासाठीं, (गगनाच्या आलिंगनीं) मृदु व स्वच्छ पाहून गगनाला आलिंगन देण्यासाठीं, (ना तरी चुंबनीं प्रतिबिंबाच्या) अथवा आपल्या प्रीतीस पात्र झालेल्याचें प्रतिबिंब म्हणून त्या प्रतिबिंबाचें चुंबन घेण्यासाठीं, (उठावला तवका) केलेल्या उठावणीचा म्हणजे प्रयत्नाचा, आवेश जसा (वोथरे) फुकट जातो व (तो असिका सुनाट पडे) आपला उद्योग जसा निष्फळ होत असतो, (तैसें अविद्या नाशीं तर्का) तशीच (अविद्येच्या नाशासाठीं एकत्रित केलेली शब्दा- सामग्री ही शेवटीं निष्फल ठरत असून तिचें सम्पादन सर्व श्रम फुकट जात असतात.)॥४५।४६॥

इतक्यावरहि—

ऐसी ही अविद्या नासावी । हें वाहेल जो जिवी ।
तेणे साली काढावी । आकाशाची ॥ ४७ ॥

अ० टी०—(ऐसी ही अविद्या नासावी हें वाहेल जो जिवी) अविद्या ही अशी अभावरूपच कां असेना, पण तिचा तरी निरास हा केलाच पाहिजे, त्याखेरीज गत्यंतर नाहीं, असल्या कल्पनांचा जिवंत झराच जर कोणाच्या अंतःकरण भूमिकेवर वाहात असेल तर (तेणे साली काढावी आकाशाची) त्यानें खुशाल आकाशाची साल काढीत वसावें, त्याला कोणीं नको म्हणत नाहीं ॥ ४७ ॥

अथवा —

तेणे शेळी गळा दुहावी । गुडघा वास पाहावी ।
वाळवोन काचरी करावी । सांजवेळेची ॥४८॥

अ० टी०—(तेणे शेळी गळा दुहावी) त्यानें शेळीच्या गळ्यावर लोंबणाऱ्या दोन्हीं स्तनांचें, म्हणजे ज्यांनां ' अजागलस्तन ' म्हणतात त्यांचें, दोहन करून आपल्या दुधाचें भांडें भरून घ्यावें; किंवा (गुडघा-वास पाहावी) त्यानें चार दिवस आपले डोळे बंद ठेवून गुडघ्याच्या दोन्हीं बाजूस जे खळगे असतात व ज्यांनां ' गुडघ्याचे डोळे ' म्हणतात त्या डोळ्यांनींच जगाकडे पाहावें; किंवा (वाळवोन काचरी करावी सांजवेळेची) दिवसाचा शेवट व रात्रीचा आरंभ या दोहोंच्या संधिकालाला ' सांजवेळ ' म्हणतात. ही वेळहि फार गोड (मनोहर) असते. यास्तव त्यानें ही सांजवेळ हस्तगत करावी, तिला विळीनें चिरून तिच्या दोन फोडी कराव्या, त्यांनां ताकांत भिजवून, हळद-मीठ लावून, सावलींत किंवा उन्हांत चांगल्या वाळवाव्या, व त्यांच्या काचऱ्या करून ठेवाव्या, व हव्या तेव्हां तुपांत किंवा तेलांत तळून खुशाल पोटभर खाव्या ॥४८॥

अथवा—

जांभई वांटोनि रस्र । तेणे काढावा बहुवसु ।
कालवोनि आळस्र । मोदळा पाजावा ॥ ४९ ॥

करून घेऊन त्यांची थोरवी गात बसणें, हा नुसता वेडगळपणा मात्र होय ॥ ४३ ॥

कारण--

साउलियेतें सावळें । हालया भोंय आदळे ।
कीं हाळेनि अंतराळें । थोटावे हातु ॥ ४४ ॥

अ० टी०--(साउलियेतें सावळें हालया, भोंय आदळे) भूमीवर पडलेल्या आपल्या सावलीच्या आंगावर जर आपण सावळ, म्हणजे पहार-- अर्थात् जमीन खोदण्याचें जें दांड्यासारखें लोखंडी अवजार असतें तें-- हाणलें तर काय होईल ? आपल्या सांवलीच्या आंगाला काहीं भोंक पडणार नाहीं. तर ती सावळ जमीनीवर आदळून जमीनीला मात्र भोंक पडेल. (किं हाळेनि अंतराळें थोटावे हातु) किंवा आकाशाच्या श्रीमुखांत आपण किती जरी थापडा दिल्या तरी त्यापासून आकाशाला काहीं दुखापत न होतां आपला हात मात्र लुला पडावयाचा असतो. ॥ ४४ ॥

कां मृगजळाच्या पानीं । गगनाच्या आलिंगनीं ।
ना तरी चुंबनीं । प्रतिबिंबाच्या ॥ ४५ ॥
उठावला वोथरे तवका । तो सुनाट पडे असिका ।
अविद्या नाशीं तर्का । तैसें होये ॥ ४६ ॥

अ० टी०--(कां मृगजळाच्या पानीं) किंवा तृषा लागली म्हणून मृगजलाचें पान करण्यासाठीं, (गगनाच्या आलिंगनीं) मृदु व स्वच्छ पाहून गगनाला आलिंगन देण्यासाठीं, (ना तरी चुंबनीं प्रतिबिंबाच्या) अथवा आपल्या प्रीतीस पात्र झालेल्याचें प्रतिबिंब म्हणून त्या प्रतिबिंबाचें चुंबन घेण्यासाठीं, (उठावला तवका) केलेल्या उठावणीचा म्हणजे प्रयत्नाचा, आवेश जसा (वोथरे) फुकट जातो व (तो असिका सुनाट पडे) तो आपला उद्योग जसा निष्फळ होत असतो, (तैसें अविद्या नाशीं तर्का होये) तशीच (अविद्येच्या नाशासाठीं एकत्रित केलेली शब्दादि सर्व साधनसामग्री ही शेवटीं निष्फळ ठरत असून तिचें सम्पादन करण्यांत केलेले सर्व श्रम फुकट जात असतात.)॥४५।४६॥

इतक्यावरहि–

ऐसी ही अविद्या नासावी । हें वाहेल जो जिवी ।
तेणे साली काढावी । आकाशाची ॥ ४७ ॥

अ० टी०–(ऐसी ही अविद्या नासावी हें वाहेल जो जिवी) अविद्या ही अशी अभावरूपच कां असेना, पण तिचा तरी निरास हा केलाच पाहिजे, त्याखेरीज गत्यंतर नाहीं, असल्या कल्पनांचा जिवंत झराच जर कोणाच्या अंतःकरण भूमिकेवर वाहात असेल तर (तेणे साली काढावी आकाशाची) त्यानें खुशाल आकाशाची साल काढीत बसावें, त्याला कोणीं नको म्हणत नाहीं ॥ ४७ ॥

अथवा —

तेणे शेळी गळा दुहावी । गुडघा वास पाहावी ।
वाळवोन काचरी करावी । सांजवेळेची ॥४८॥

अ० टी०—(तेणे शेळी गळा दुहावी) त्यानें शेळीच्या गळ्यावर लोंबणाऱ्या दोन्हीं स्तनांचें, म्हणजे ज्यांनां 'अजागलस्तन' म्हणतात त्यांचें, दोहन करून आपल्या दुधाचें भांडें भरून घ्यावें; किंवा (गुडघा-वास पाहावी) त्यानें चार दिवस आपले डोळे बंद ठेवून गुडघ्याच्या दोन्हीं बाजूस जे खळगे असतात व ज्यांनां 'गुडघ्याचे डोळे' म्हणतात त्या डोळ्यांनींच जगाकडे पाहावें; किंवा (वाळवोन काचरी करावी सांजवेळेची) दिवसाचा शेवट व रात्रीचा आरंभ या दोहोंच्या संधिकालाला 'सांजवेळ' म्हणतात. ही वेळहि फार गोड (मनोहर) असते. यास्तव त्यानें ही सांजवेळ हस्तगत करावी, तिला विळीनें चिरून तिच्या दोन फोडी कराव्या, त्यांनां ताकांत भिजवून, हळद-मीठ लावून, सावलींत किंवा उन्हांत चांगल्या वाळवाव्या, व त्यांच्या काचऱ्या करून ठेवाव्या, व हव्या तेव्हां तुपांत किंवा तेलांत तळून खुशाल पोटभर खाव्या ॥४८॥

अथवा—

जांभई वांटोनि रसु । तेणे काढावा बहुवसु ।
कालवोनि आळसु । मोदळा पाजावा ॥ ४९ ॥

अ० टी०—(तेणे जांभई वांटोनि रसू बहुवसु काढावा) त्यानें जांभई चांगली वांटून पुष्कळसा रस काढावा व त्यांत (कालवोनि आळसू) आळस कालवून (मोदळा) गरगट करावें व तें (पाजावा) स्वतः प्यावें व मुलाबाळांनाहि पाजावें ॥ ४९ ॥

अथवा—

तो पाटा पाणी परतु । पडली साउली उलथु ।
वारियाचे तांथु । वळु सुखे ॥ ५० ॥

अ० टी०—(तो पाटा पाणी परतु) त्यानें ज्यांत पाण्याचा थेंबसुद्धां नाहीं अशा कोरड्या पाटांतलें पाणी उलट, म्हणजे वरच्या बाजूस, अर्थात् पाटाला जिकडे चढण किंवा उंचवटा असेल तिकडे, परतवावें; किंवा (पडली साउली उलथु) त्यानें आपली जमिनीवर पडलेली सावली उलथून ती आपल्या अंगावरच पाडावी; यद्वा, शब्दच्छायेचा, म्हणजे प्रतिध्वनिचा, व्युत्क्रम करावा, अर्थात् अगोदर ध्वनि व नंतर प्रतिध्वनि असा जो त्यांचा क्रम आहे तो उलटून अगोदर प्रतिध्वनि व नंतर ध्वनि होत जाईल असें करावें; किंवा (वारियाचे तांथु वळु सुखे) लोक जसे सणाचे, अंबाडीचे, कापुसाचे, रेशिमाचे, तंतु वळीत असतात, तसे त्यानें हवे तर खुशाल वाऱ्याचे तंतु वळीत बसावें ॥ ५० ॥

अथवा—

तो वागुलाते मारू । प्रतिबिंब खोळे भरू ।
तळ हाताचे विंचरूं । केश सुखे ॥ ५१ ॥

अ० टी०—(तो वागुलातें मारू) त्यानें आपल्यास बाळपणीं भिती दाखविणाऱ्या वागुलास मारून टाकावें; किंवा (प्रतिबिंब खोळे भरू) त्यानें आरशांत पडलेलें आपलें प्रतिबिंब आपल्या पदरीं बांधून घ्यावें; किंवा (तळहाताचे विंचरूं केश सुखे) त्यानें खुशाल आपल्या तळहातांवरचे केंस विंचरीत बसावें ॥ ५१ ॥

अथवा—

घटाचें नाहींपण फोडु । गगनाची फुलें तोडु ।
ससयाचे मोडु । शिंग सुखे ॥ ५२ ॥

अ० टी०—(घटाचें नाहींपण फोडू) त्यानें घटाचें नाहींपण म्हणजे त्याचा अभाव फोडून टाकावा; यद्वा (गगनाचीं फुलें तोडु) त्यानें देवपुजेसाठीं आकाशाचीं फुलें तोडून आणावीं; यद्वा (ससयाचें शिंग सुखे मोडू) त्यानें हवें तर सशाचीं शिंगें मोडीत बसावें ॥ ५२ ॥

अथवा—

तो कापुराची मसी करू। रत्नदीपीं काजळ धरू।
वांझेचें लेकरूं। परणु सुखे ॥ ५३ ॥

अ० टी०—(तो कापुराची मसी करू रत्नदिपीं काजळ धरूं) त्यानें कापुर भाजून त्याचें शिरें करावें, व रत्नाच्या ज्योतीवर काजळ धरून तें त्या शिऱ्यांत घोटावें, आणि पोथ्या लिहिण्यासाठीं पक्की शाई तयार करावी; किंवा (वांझेचें लेकरूं परणु सुखे) त्यानें वांझेच्या मुलीशीं आपलें लग्न लावून घेऊन खुशाल तिच्याशीं संसार करावा ॥ ५३ ॥

अथवा—

तो अंवसेचेनि सुधाकरें। पोसू पाताळींचीं चकोरें।
मृगजळींचीं जलचरें। गाळु सुखें ॥ ५४ ॥

अ० टी०-(तो अंवसेचेनि सुधाकरें पोसू पाताळींचीं चकोरें) त्यानें अमावास्येच्या रात्रीं चंद्रोदय झाला असतां त्यापासून स्रवणाऱ्या अमृतावर पाताळांत राहाणाऱ्या चकोर पक्ष्यांचें पोषण करावें; यद्वा (मृगजळींचीं जलचरें सुखें गाळु) त्यानें मृगजळाच्या डोहांत गळ टाकून खुशाल हवे तितके मासे धरून आणावे ॥ ५४ ॥

एवंच अविद्येचा नाश करण्याचे प्रयत्न हे वस्तुगत्या अशा प्रकारचे आहेत. तेव्हां—

अहो हें किती बोलावें। अविद्या रचिली अभावें।
आता काई नाशावें। शब्दें येणें ? ॥ ५५ ॥

अ० टी०-(अहो हें किती बोलावें) वाचक हो, या अविद्येच्या निवृत्तीचें व त्यासाठीं बद्धपरिकर होणाऱ्यांच्या भोळवटपणाचें, किंबहुना बावळटपणाचें, महात्म्य किती वर्णावें ? दुसऱ्याच्या मनांत कोणतीहि गोष्ट चांगली बिंबवून देण्याचीं मानवी बुद्धीच्या हातीं असलेलीं साधनें म्हटलीं म्हणजे प्रमाणें, युक्ति, दृष्टांत, हीं होत. परंतु या बावळटांपुढें त्या सर्वांना हात टेंकावे

लागतात. कारण त्यांनां काहीं तरी मर्यादा असून या नसत्या वस्तूचा नाश करण्यास प्रवृत्त होणाऱ्यांच्या तर्कांनां काहीं मर्यादाच नाहीं. तेव्हां त्यांची समजूत कोणींहि कशी घालावयाची ? असो तर आतां, प्रकृतास अनुसरून सांगावयाचें हें कीं, (अविद्या रचिली अभावें) अविद्येची रचना अभावापासून झालेली आहे. सर्व प्रकारचे अभाव एकत्र करून त्यांच्या सत्वाच्या रांध्याची ही मूर्ती ब्रह्मदेवानें तयार केली असून 'काहीं नाहीं' हें तिचें स्वरूप होय ! तेव्हां (आतां काई नाशावें शब्दें येणे !) शब्दादि साधनांनीं नाश करण्यासाठीं येथे आहे काय ? व कांहीं नसल्याचा नाश त्यांनीं करावयाचा कसा ? ॥ ५५ ॥

आतां, या विषयाकडे शुद्ध, निःपक्षपात, दृष्टीनें पाहाणाराला यद्यपि हे विचार पटण्याजोगे असेच आहेत, तथापि शब्दाभिमान्यांचें मात्र समाधान एवढ्यानें होईलसें काहीं वाटत नाहीं; व ते कदाचित् असाहि एक युक्तिवाद पुढें आणतील कीं, अंधार हा प्रकाशाच्या अभावरूपानेंच कां होई ना, पण जसा घरांत पसरलेला असतो, तसेंच विद्येच्या अभावरूपानें अविद्येचें असणें स्वीकारण्यास व तिचा शब्दानें नाश होतो असें मानण्यास, हरकत कोणती ? परंतु--

नाहीं तयाचेंनि नाशें । शब्द न ये प्रमाणदशे ।
आंधारीं आंधारा जैसें । नव्हे रूप ॥ ५६ ॥

अ० टी०--(नाहीं तयाचेनि नाशें शब्द न ये प्रमाणदशे) जो पदार्थ अभावरूप आहे, व अतएव जो मुळींच नाहीं, त्याचा नाश शब्दानें होतो, हें शब्दाभिमान्याचें ह्मणणें प्रमाणदशेस कदापि येऊं शकत नाहीं. ह्मणजे, त्यावरून शब्दानें काहीं केलें आहे--त्याच्या हातून काहीं कार्य घडलें आहे--असें काहीं कोणीं मानणार नाहीं, व ठरणारहि नाहीं. कारण (आंधारीं आंधारा जैसें नव्हे रूप) अंधार घरांत पसरत असतो व तो आपल्या डोळ्यांनां दिसतहि असतो, हें यद्यपि खरें आहे; तथापि मुख्य विचाराचा प्रश्न हा आहे कीं, घरांत अंधार पसरला असतां तेथें अंधार या नांवाची रूपवान् अशी एखादी वस्तु विद्यमान असते कीं काय ? आणि किती जरी त्या अंधारांत चांचपडून पाहिलें तरी ज्या अर्थी अंधार आपल्या हातीं लागत नाहीं, त्या अर्थी त्याच्या आंगीं वस्तुत्व मूळींच नसतें हें सांगावयास नकोच. तोच प्रकार अविद्येचा आहे. अंधा-

राला जसें रूप नाहीं ह्मणजे अंधार ही जशी रूपवान् वस्तु नाहीं तशीच अविद्या ही रूपवान् अशी एखादी वस्तु नाहीं. तेव्हां शब्द हा नाश करणार कशाचा ? अर्थात् कशाचाहि नाहीं. म्हणून शब्दाभिमान्याच्या या युक्तिवादाला प्रामाणिक मानतां येत नाहीं ॥ ५६ ॥

अहो, असल्या अविचारित-रमणीय युक्तिवादानें, किंबहुना खरें बोलावयाचें ह्मणजें, नुसत्या दिखाऊ नीटनेटकेंपणापलीकडे ज्यांत कांहीं अर्थ नाहीं असल्या शब्दांच्या लटपटीनें किंवा लपंडावानें, अविद्येच्या अस्तित्वाची व शब्दद्वारा तिच्या नाशाची, सिद्धि होणें, हें कधीं तरी शक्य आहे काय ? कदापि नव्हे. कारण—

अविद्येची नाहीं जाती । तेथें नाहीं म्हणतया युक्ति ।
जेवीं दुपारीं का वाती । आंगणीचिया ॥ ५७ ॥

अ० टी०—(अविद्येची नाहीं जाती) जाति म्हणजे जन्म. अर्थात् अविद्या ही आजपर्यंत कधीं जन्मास आलेली नाहीं व या पुढें कधीं तिचा जन्म होणें शक्य नाहीं. तर " नान्तो न चादिर्न च संप्रतिष्ठा " अशा प्रकारचा तो एक काल्पनिक पदार्थ होय. बरें (तेथें नाहीं म्हणतया युक्ति) शब्दानें तिचा नाश होतो असें म्हणण्याला कांहीं युक्ति तरी आहे काय ? तर मुळींच नाहीं. कारण उघडच आहे कीं, कोणीं कितीं जरी डोकें खाजवलें तरी त्याला मुळींच नसणाऱ्या पदार्थाचा नाश केल्याचें सिद्ध करून दाखविण्यास कोणतीहि युक्ति कशी सांपडणार ? अर्थात् शक्यच नाहीं. तेव्हां अशा स्थितींत अविद्येचा आहेपणा स्थापित करून तिच्या नाशाचें श्रेय शब्दाच्या पदरीं बांधण्याचा यत्न करणें, हें (जेवीं दुपारीं का वाती आंगणीचिया) ऐन टळटळित दुपारीं, मध्यान्ह काळीं, आंगणांत दिवा लावून ठेवण्यासारखेंच निष्फळ नव्हे काय ? अर्थात् हा दिवा लावणाराला जर कोणीं विचारलें कीं, काहो रावसाहेब तुमच्या या दिव्यानें तुम्हीं कोणतें कार्य साधलेंत ? आंगणांतला अंधार नाहींसा केलात काय ? तर नाहीं. कारण आंगणांत अंधार मुळींच नव्हता, म्हणून. बरें तर तेथें तुम्हीं उजेड तरी पाडलात काय ? तर तेंहि नाहींच. कारण तेथें उजेड पूर्वींच होता, म्हणून. आणि तेंहि नाहीं व हेंहि नाहीं, तर मग हा तेलवातीचा खर्च व दिवा लावण्याचे श्रम करून त्यापासून तुम्हीं मिळविलेंत काय ? तर या प्रश्नाचेंहि उत्तर तेंच कीं, काहीं नाहीं ! तोच प्रकार अविद्येच्या अस्तित्वाचा

व तिच्या नाशाचा होय. ती वंध्यापुत्रासारखी कधीं जन्मासच आली नसल्यामुळें, तिचें *अस्तित्व आहे असें ह्मणतां* येत नाहीं, व ती स्वभावतःच कालत्रयीं नसणारी असल्यामुळें तिचा शब्दानें नाश केला हेंहि सिद्ध होऊ शकत नाहीं. तस्मात् तेंहि नाहीं व हेंहि नाहीं, अर्थात् काहीं नाहीं, हेंच फळ शेवटीं शब्दाभिमान्यांच्याहि पदरीं पडणार, हें ठरलेलेंच आहे ॥ ५७ ॥

अहो—

न पेरितां शेती । जे का सौगणिया जाती ।
तया लाजे परौती । जोडी आहे ॥ ५८ ॥

अ० टी०—(न पेरितां शेती जे का सौगणिया जाती) उन्हाळ्यांत ऊन लागतें म्हणून ज्यांनीं शेताची कधीं मशागत केली नाहीं, व पावसाळ्यांत रस्त्यांत चिखल फार ह्मणून पेरणीच्यावेळीं ज्यांनीं शेतावर जाऊन त्यांत धान्याचा एक दाणा देखील टाकला नाहीं, ते ह्मणगोबा हिंवाळ्यांत कापणीच्या वेळीं गाड्या-गोण्या घेऊन जर शेतावर सौगणीकरितां, म्हणजे शेतांतील माल भरून घरीं आणण्याकरितां, गेले तर (तया लाजे परौती जोडी आहे) त्यांच्या पदरीं लजेपरतें आणखी काहीं पडेल काय ? अर्थात् त्यांनां दुसरा कोणताहि लाभ होणें शक्यच नाहीं. कारण शेतावरून परत येतांनां त्यांनां जेव्हां लोक विचारतील कीं, का ह्मणगोबा, गाडींत गोण्या बऱ्याच वर आलेल्या दिसत आहेत, असा तुम्हीं कोणकोणता किती माल आणला आहे बुवा ? तेव्हां, किंवा घरीं आल्यावर, ज्वारी किती आणलीत ? शेतांत मूग किती निघाले ? हरबऱ्याचें काय झालें ? थोडे तरी भुईमूग आणले आहेत काय ? याप्रमाणें, घरांतून जेव्हां प्रश्नावर प्रश्न चालू होतील तेव्हां, ते लाजेनें खालीं मान घालण्याखेरीज आणखी काय करणार ? अर्थात् त्यांनां दुसरें काहीं करतां येत नाहीं. आणि शब्दाभिमान्यांच्या कपाळीं तरी शेवटीं हेंच आहे, असें समजलें पाहिजे ॥५८॥

सारांश—

खवणियाचिया आंगा । जेणे केला वळघा ।
तो न करितांचि उगा । घरी होता ॥ ५९ ॥

अ० टी०—(खवणियाचिया आंगा जेणे वळघा केला) खवणा म्हणजे आकाश, किंवा पडशब्द, ह्मणजे ज्याला प्रतिध्वनि ह्मणतात तो.

आकाशाच्या अंगावर जो चढाई करून जातो, किंवा पडशब्दाला जो हातीं धरण्याचा प्रयत्न करतो, (तो न करितांचि उगा घरी होता) तो जसा काहीं न करतां मुकाट्यानें घरीं मात्र बसलेला असतो. अर्थात् आकाशावर चढाई करून जाणें हें जसें काहीं न करतां मुकाट्यानें घरीं बसणें मात्र असतें, किंवा आकाशावर चढाई करून जाणें व काहीं न करतां मुकाट्यानें घरीं बसणें, हीं दोन्हीं जशी स्वरूपतः व फलतः सारखींच असतात, त्यांत काहीं भेद नसतो ॥ ५९ ॥

यद्वा—

पाणियावरि वरिखु । होतां के असे विशेखु ।
अविद्या नाशीं उन्मेखु । फांकांवा तैसा ॥ ६० ॥

अ० टी०--(पाणियावरि वरिखु होतां के असे विशेखु) कोणत्याहि जलाशयावर किंवा हवें तर समुद्रावर म्हणा, किती जरी पाऊस पडला तरी त्यापासून विशेष फल तें काय प्राप्त होणार ? त्यामुळें गांवांत चिखल होणार नाहीं कीं शेतांत पेरण्या होणार नाहींत. किंबहुना, उत्तरक्षणांत त्या जलाशयावर पाऊस पडल्याचें नुस्तें चिन्ह सुद्धां शिल्लक राहाणार नाहीं. तेव्हां त्याचा उपयोग काय ! अर्थात् काहीं नाहीं. अतएव जलाशयावर पावसाचें पडणें काय व न पडणें काय, तीं दोन्हीं जशीं सारखींच असतात, त्यांत काहीं भेद नसतो, (तैसा अविद्या नाशीं उन्मेखु फांकांवा) त्याचप्रमाणें, अविद्येच्या नाशासाठीं शब्दानें डोळे वटारणें व त्यानें डोळे मिटून स्वस्थ बसणें, अर्थात् शब्दानें अविद्येच्या नाशांत प्रवृत्त होणें व न होणें, या दोहींचें फळ सारखेंच होय. त्याच्या त्या प्रवृत्तीपासून काहीं लाभ नाहीं व निवृत्तिमुळें काहीं हानि नाहीं ॥ ६० ॥

वास्तव खरें बोलावयाचें म्हणजे, शब्दानें ही अविद्येच्या नाशाची कल्पना अजीबाद टाकूनच दिली पाहिजे; व त्यांतच त्याची शोभाहि पण आहे. कारण—

माप मापपणे श्लाघे । जंव आकाश मवुं न रिघे ।
तम पाहातां वाउगे । दीपाचें जन्म ॥ ६१ ॥

अ० टी०—(माप मापपणे श्लाघे) मापटें हें आपल्या मापटेंपणानें, म्हणजे त्याच्या आंगीं अन्य वस्तूचें मोजमाप घेण्याची, तिचें परिमाण

ठरविण्याची, जी साधनता असते तिच्या योगानें, कोठवर शोभतें ? त्याच्या मापटेंपणाची शोभा कोठवर ? तर व्यवहाराच्या सोयीप्रमाणें त्याच्या कार्यक्षेत्राची जी मर्यादा ठरलेली असते, तिच्या आंत जोंपर्यंत तें आपला उद्योग चालवीत असतें, तोंपर्यंत. अर्थात् जोंपर्यंत तोळे-मासे-रति हीं मापें सोन्यारुप्याचें परिमाण ठरवित असतात, शेर-मण-खंडी किंवा अधोली-पायली हीं धान्यादिकांचें वजन करीत असतात, फूट-हात-गजानें वस्त्रादिकांची लांबी-रुंदी मोजली जात असते, व एकर-गुंठे-आणे हे जमिनीचें परिमाण दाखवीत असतात, मिळून अशा प्रकारच्या या मर्यादेच्या आंत जोंपर्यंत हीं मापें आपआपलें कार्य साधित असतात, तोंपर्यंत. या मर्यादेचें अतिक्रमण करून तीं (जंव आकाश मवुं न रिघे) जर आकाश मोजून दाखविण्यास प्रवृत्त झालीं तर, त्यांना फजीतच व्हावें लागेल, हें उघड होय. तोच प्रकार शब्दाचा आहे. त्याच्या कार्यक्षेत्रालाहि मर्यादा आहे, व ऐहिक-पारलौकिक व्यवहार, ही ती मर्यादा होय. तिच्यापुढें त्याला जातां येत नाहीं. वास्तव, दृष्ट-श्रुत-मनोवेद्य अशा एकंदर चराचर सृष्टींत त्यानें आपलें हवें तितकें कौशल्य दाखवावें; पण तिच्या पुढें जाऊन अविद्येसारख्या कालत्रयीं सृष्टींत कोठेहि नसणाऱ्या पदार्थाचा नाश करण्याची हाव त्यानें कदापि धरूं नये. नाहींपेक्षां, त्याची प्रतिष्ठा राहाणार नाहीं, व त्याला आपला सर्व लौकिक बुडवून बसावें लागेल. इतकेंच केवळ नव्हे, तर (तम पाहातां वाउगे दिपाचें जन्म) एखाद्या दिव्यानें अंधार पाहिला असतां, ह्मणजे दिव्यापुढेंहि अंधार शिल्लक राहिला असतां, जसा त्या दिव्याचा जन्म व्यर्थ होत असतो, ह्मणजे हा मुळीं दिवाच नव्हे असें ठरून त्याला जसें आपल्या दिवेपणास मुकावें लागत असतें, तसें या अविद्येच्या नाशाच्या पायीं शब्दाला आपल्या शब्दपणासुद्धां मुकावें लागेल, हें त्यानें विसरतां कामा नये ॥ ६१ ॥

कारण उघडच आहे कीं—

गगनाची रस सोये । जीभ जैं आरोगूं जाये ।
तैं रसना हें होये । आडनाव कीं ॥ ६२ ॥

अ० टी०—(गगनाचा रस सोये जीभ जैं आरोगूं जाये) आपली जीभ ही अनेकविध अन्नाचें सेवन करून आपल्यास त्यांतल्या मधुर, अम्ल

लवण, तिक्त, कटु व कषाय, (तुरट) या षड्रसांचा परिचय करून देत असते ह्मणून तिला **रसना** म्हणतात. अर्थात् जिभेचें रसना हें नांव अन्वर्थ होय. कोणीं लाडानें जसें आपल्या मुलाचें नांव 'राजा' ठेवतात, तशांतलें हें तिचें नांव नव्हे. तस्मात् जिभेला जर आपल्या 'रसना' या नांवांत आपल्या रसज्ञतेचें बोधकत्व हें जसेंचें तसें कायम ठेवावयाचें असेल व त्याकरितां लोकांकडून आपल्यास 'रसना' म्हणवून घ्यावयाचें असेल, तर तिनेंहि आपली चाखून पाहाण्याची मर्यादा फक्त भक्ष्य-भोज्य पदार्थांपर्यंत मात्र आंखून घेतली पाहिजे, हें उघड होय. नाहींपेक्षां, म्हणजे निसर्ग देवतेनें नेमून दिलेली तिच्या कार्यक्षेत्राची ती मर्यादा सोडून, जिव्हा ही जर आकाशरूप म्हणजे शून्यरूप, अर्थात् कल्पनामय किंवा मनोमय, अशा घीवर-मांडेफेण्यावर मिटक्या मारूं लागेल (तें) तर, उत्तम विद्वानापासून तें अक्षरशत्रुपर्यंत सरसकट सर्वांनींच आपल्या नांवामागें 'पंडित' हा उपाधि लावून घेण्याची वहिवाट चालू झाल्यामुळें 'पंडित' या शब्दांतील पांडित्यरूपी अर्थ नाहींसा होऊन हल्लीं 'पंडित' हें जसें आमचें कुलपरंपरागत असें नुस्तें आडनांव बनलें आहे, तसेंच (रसना हें होये आडनाव कीं) 'रसना' या शब्दांतील रसज्ञतारूपी अर्थ नाहिंसा होऊन तें जिभेचें नुस्तें आडनांव मात्र बनेल. आणि शब्दानेंहि त्याचप्रमाणें आपल्या कार्यक्षेत्राची मर्यादा ओळखून वागलें पाहिजे. नाहींपेक्षां त्याच्या अंगीं शब्दत्व शिल्लक राहाणें शक्य नाहीं ॥ ६२ ॥

त्याखेरीज शब्दानें आपल्यास या नसत्या अविद्येचें निवारक म्हणवून घेण्यांत प्रतिष्ठा ती काय ? कारण—

नव्हतेनि वल्लभें । आहेवपण का शोभे ।
खातां केळीचे गाभे । न खातां गेले ॥ ६३ ॥

अ० टी०–(नव्हतेनि वल्लभें आहेवपण का शोभे) ज्या स्त्रीचा पति गत झाला आहे, तिला वेणी-फणी-काजळ-कुंकु-वस्त्रालंकार वगैरे सौभाग्याचीं चिन्हें कधीं तरी शोभा देत असतात काय ? ह्मणजे तिनें जर हीं सौभाग्यचिन्हें धारण केलीं तर त्यापासून लोकांत तिची प्रतिष्ठा होत असते कीं काय ! नव्हें; तर उलट "साजे अलंकार, तरी भोगिता भ्रतार। व्यभिचारा टाकमटीका । उपहास होती लोका" या तुकारामहाराजांच्या स्पष्टो-

स्त्रीप्रमाणें, तीं चिन्हें अनेक प्रकारचे लोकापवाद येण्यास मात्र साधनीभूत होत असतात. तोच प्रकार शब्दाचा होय. ह्मणजे नसल्या अविद्येचा निरास हा त्याला शोभा देणारा नाहीं; तर तो उलट शब्दाचा उपहास होण्यास साधनीभूत होणारा मात्र आहे. कारण उघडच आहे कीं, (खाता केळीचें गाभे न खातां गेले) आकाशरूप, शून्यरूप, असे जे केळीचे गाभे ते खावयास गेलें असतां जसे ते न खातांच खाल्ले जात असतात, तशी आपल्या अभावरूपत्वामुळें कोणींहि नाश न करतां आयतीच नाश पावलेली अशी जी अविद्या, तिचा नाश करणारा, म्हणून शब्द जर शेखी मिरवूं लागेल तर लोकांकडून त्याची दुर्योच व्हावयाची ! व ती होणें अनिवार्य होय. तेव्हां असला उगीच चिखलांत धोंडा टाकून आपल्या आंगावर शिंतोडे उडवून घेण्यासारखा 'अव्यापारेषु व्यापार' शब्दानें तरी कां करावा ? ॥ ६३ ॥

आतां, यावर कदाचित् कोणाला असेंहि वाटण्याचा संभव आहे कीं, आम्हीं शब्दाची उगीच टवाळकी करीत आहोंत; परंतु तसें नव्हे, तर—

स्थूळ सूक्ष्म कवण एकु । पदार्थ न प्रकाशी अर्कु ।
परी रात्रीविषीं अप्रयोजकु । जालाच कीं ॥ ६४ ॥

अ० टी०—(स्थूल सूक्ष्म कवण एकु पदार्थ न प्रकाशी अर्कु)सृष्ट्यन्तर्गत पदार्थमात्र, मग ते स्थूल असोत वा सूक्ष्म असोत, त्यांपैकीं कोणता पदार्थ असा आहे कीं ज्याला सूर्य प्रकाशीत नाहीं ? अर्थात् कोणताहि पदार्थ तसा नाहीं. रात्र जेवढे म्हणून पदार्थ अंधारांत दडवीत असते त्यांतल्या एकुणएक पदार्थाला सूर्य उजेडांत आणीत असतो. (परी) परंतु तोच सूर्य (रात्रीविषीं अप्रयोजकु जालाच कीं) रात्रीला उजेडांत आणण्याच्या कामीं नालायक ठरतो. तिला काहीं तो उजेडांत आणू शकत नाहीं. आणि कां ? तर त्याला रात्र मुळीं दिसतच नाहीं, म्हणून ॥ ६४ ॥

अथवा—

दिठी पाहतां काय न फवे । परी निदेतें तंव न देखवे ।
चेतातें न संभवे । म्हणोनिया ॥ ६५ ॥

अ० टी०—(दिठी पाहातां काय न फवे) दृष्टीला पाहातां येत नाहीं असें काय आहे ? अर्थात् काहीं नाहीं. दृष्टिमर्यादेंत येणारे असे आपल्या

शरीरासकट आपल्या भोंवतालचे सर्व पदार्थ ती खुशाल पाहूं शकते व पाहात असते. (परी निदेतें तंव न देखवे) परंतु मनाला, तदंगभूत इंद्रियगणाला, व अतएव निद्रेचें अधिष्ठानभूत जें नेत्रेंद्रिय त्यालाहि, व्यापून बसणारी जी निद्रा, तिला मात्र दृष्टि पाहात नाहीं व पाहूं शकत नाहीं. कारण दृष्टीचें पाहाणें हें जागृतीवर सर्वथा अवलंबून आहे; व (चेततें न संभवे) जागृत मनुष्याच्या ठिकाणीं निद्रेचा काहीं संभव नाहीं. अर्थात् जेव्हां दृष्टि पाहूं शकते तेव्हां निद्रा नसते व निद्रा असते तेव्हां दृष्टि पाहूं शकत नाहीं. [म्हणोनिया] म्हणून दृष्टीला निद्रेकडे पाहातां येत नाहीं ॥ ६५ ॥

एवंच, एकंदर चराचर सृष्टींत जशी सूर्याची तशीच शब्दाचीहि सर्वत्र व्याप्ति आहे, त्याच्या व्याप्ति-मर्यादेंत आला नाहीं असा अखिल जगांत एक देखील पदार्थ सांपडणार नाहीं, दृष्टादृष्ट पदार्थमात्रांनां तो सर्व बाजूंनें व्यापून बसला आहे, याविषयीं वादच नाहीं. परंतु त्या त्याच्या व्याप्तीला काहीं तरी मर्यादा ही आहेच; व पदार्थांची भावरूपता ही ती मर्यादा होय. आणि त्याप्रमाणें सूर्य जसा भावरूप पदार्थांनां मात्र प्रकाशतो, अभावरूप पदार्थांनां प्रकाशूं शकत नाहीं, किंवा दृष्टि जशी भावरूप अशा जागृतीला मात्र पाहाते, अभावरूपा निद्रेला पाहूं शकत नाहीं, तसाच शब्द हाहि भावरूप पदार्थांनां मात्र व्यापूं शकतो, व अतएव तेवढ्यावरच आपली सत्ताहि चालवूं शकतो, अभावरूप पदार्थांवर त्याला आपली सत्ता चालवितां येत नाहीं. आणि अविद्या ही अभावरूप आहे. म्हणून आमचें म्हणणें फक्त एवढेंच आहे कीं—

> चकोराचिया उद्यमा । होय लटिकेपणाची सिमा ।
> जरी दिहाचि चंद्रमा । गिवसु बैसे ॥ ६६ ॥

अ० टी०—चकोर पक्षी हा (जरी दिहाचि चंद्रमा गिवसु बैसे तरी) चंद्रापासून स्रवणाऱ्या अमृताच्या आशेनें जर दिवसांच चंद्राला शोधावयास निघेल तर, त्यावेळीं चंद्र हा आकाशांत मुळींच दिसत नसल्यामुळें, व क्वचित् दिसला तरी सूर्याच्या प्रकाशांत त्याच्यापासून अमृताच्या एखाद्या थेंबाची देखील प्राप्ति होणें शक्य नसल्यामुळें, (चकोराचिया उद्यमा लटिकेपणाची सिमा होय) त्याच्या त्या उद्योगाच्या ठिकाणीं जशी निरर्थकतेची किंवा निष्फलतेची पराकाष्ठा होत असते, म्हणजे त्याचा तो उद्योग

जसा अत्यन्त निरर्थक व निष्फल होत असतो, तशीच अविद्या ही शब्दाच्या हातीं कधींच सापडणारी नसल्यामुळें तिच्या नाशाचा शब्दाकडून चालू होणारा, उद्योगहि पण तसाच निरर्थक व निष्फल होय ॥ ६६ ॥

कारण असें आहे कीं—

> नुसधियेचि साचा । मुका होय वाचरुकाचा ।
> कां अंतराळीं पांयाचा । पेंधा होये ॥ ६७ ॥

अ० टी०—कोणीं कसाहि उत्तम वाचक असो, त्याच्यापुढें (नुसधियेचि साचा) जर कोणीं कोरा कागद ठेविला तर तो काय वाचणार ? अर्थात् तो (वाचरुकाचा मुका होये) उत्तम वाचकाचा निखालस मुका बनणार, हें उघड होय.

(कां अंतराळीं पांयाचा पेंधा होये) किंवा कोणीं पायांचा कितीहि धडधाकट असो, सुदृढ असो, व चालण्यांतहि पटाईत असो, त्याला जर कोणीं अंतराळीं म्हणजे आकाशाच्या पोकळींत चढून जाण्यास सांगितलें तर त्याच्या पायांची मुरकुंडीच वळावयाची, अर्थात् त्याला पेंधा म्हणजे पांगळा होऊन बसणेंच प्राप्त व्हावयाचें, हेंहि सांगावयास नकोच ॥ ६७ ॥

म्हणून आम्ही म्हणतों कीं—

> अविद्या सन्मुखें । सिद्धचि प्रतिपेधकें ।
> उठलींच निरर्थकें । जल्पें होतीं ॥ ६८ ॥

अ० टी०-(सिद्धचि प्रतिपेधकें) अविद्येचे प्रतिपेधक, म्हणजे शब्दद्वारा तिच्या निरासाचे प्रतिपादक, असे जेवढे म्हणून सिद्धान्त शास्त्रकारांनीं युक्ति-प्रमाणादि पौष्टिकांच्या साह्यानें परिपुष्ट करून ठेविले आहेत, तेवढे सर्व जोंपर्यंत पुराणांतील वांग्यासारखे शास्त्रांतले शास्त्रांत आहेत, तोंपर्यंत बरे, सुखी, आहेत. परंतु ते जर (अविद्या सन्मुखें उठलींच) अविद्येच्या पुढें उठलेच, म्हणजे अविद्येच्या नाशासाठीं क्रियेंत उतरले, किंवा क्रियेच्या कसोटीवर लावून पाहाण्यांत आले, तर मात्र तीं (निरर्थकें जल्पें होतीं) सर्व खोटीं नाणीं, ते सर्व निरर्थक असे वायफळ शब्द मात्र, ठरतील. कारण त्यांना अनुसरून कोणीहि शब्दाच्या साह्यानें या अंधाराला उपसून घराबाहेर टाकणार कोठें ? व कसा ? ॥ ६८ ॥

तात्पर्य असें आहे कीं–

अंवसे आला सुधाकरू । न करीचि काय अंधारू ।
अविद्या नाशीं विचारू । तैसा होये ॥ ६९ ॥

अ० टी०—(सुधाकरू) चंद्र हा सुधाकर खरा; पण (अंवसे आला) तो जर अमावास्येच्या घरीं पाहुणा आला तर तेथें त्यानें अमृताचा वर्षाव कसा करावयाचा? कारण तेथें त्याच्या आंगीं प्रकाश कोठला? तस्मात् तेथें निष्फल अशा अमृताची वृष्टि करण्याच्या भरीस न पडतां, (न करीचि काय अंधारू?) जगांवर अंधार पाडण्याच्या कामीं मुकाट्यानें अमावास्येला साह्य करणें हेंच त्याला उचित किंवा प्राप्त नव्हे काय? (तैसा अविद्यानाशीं विचारू होये) त्याप्रमाणें अविद्येचा मागमूससुद्धां कोठें सांपडणें शक्य नसल्यामुळें तिचा नाश करण्याच्या कामीं शब्दोत्थित विचाराला किंवा शब्दाला मूग गिळून स्वस्थ बसणेंच प्राप्त असतें ॥ ६९ ॥

नाना न निफजतेनि अन्नें । जेवणे तेंचि लंघणे ।
निमालेनि नयने । पाहाताचि अंधु ॥ ७० ॥

अ० टी०—(नाना न निफजतेनि अन्नें जेवणे तेंचि लंघणें) अथवा शेतांत धान्याचा कण उत्पन्न होण्यापूर्वींच तो (पुढें केव्हां तरी उत्पन्न होणारा कण) खाऊन टाकणें, हेंच जसें लंघन म्हणवतें; किंवा (निमालेनि नयने पाहाताचि अंधु) नेत्रेंद्रिय नष्ट झाल्यावर पाहाणाऱ्यालाच, म्हणजे डोळ्यांत खांचा पडल्यानंतर देखील जो चालतांनां उगीच उंच मान करून पांपण्याची उघडझांक करण्याच्या रूपानें पाहाण्याचा देखावा दाखवीत असतो त्यालाच, जसें आंधळा म्हणतात; त्याप्रमाणें नसल्याच अविद्येचा शब्दानें नाश करणें म्हणजेच त्यानें कांहीं न करणें होय ॥ ७० ॥

कारण उघडच आहे कीं—

कैसीहि वस्तु नसे । तेथ शब्दाचा अर्थु हों बैसे ।
तैं निरर्थकपणे नाशे । शब्दहि थिता ॥ ७१ ॥

अ० टी०—(कैसिहि वस्तु नसे) कोणत्याहि प्रकारची नसणारी, म्हणजे अर्थात् सर्वथा अभावरूप अशी, एखादी वस्तु जर (तेथ शब्दाचा अर्थु हों बैसे) एखाद्या शब्दाचा अर्थ होऊं लागेल तर (तैं थिता शब्दहि निरर्थकपणें नाशे) त्या खोट्या शब्दा-

चाहि त्याच्या अर्थशून्यपणामुळें नाशच होईल, त्याला आपल्या शब्द-पणासच मुकावें लागेल. कारण अर्थरहित अशा शब्दाला शब्द कोण म्हणणार ? पुरुषत्वहीन अशा पुरुषाला कोणीं पुरुष म्हणत असतो काय ? अर्जुनानें युद्धारंभीं धनुष्य-बाण खालीं टाकल्याबरोबर, तो नुस्ता पुरुषपणास योग्य अशा युद्धरूपी कार्यापासून पराङ्मुख झाला, एवढ्याकरितां देखील त्या खऱ्या नराला, त्या नरश्रेष्ठाला, भगवान् श्रीकृष्णाकडून दाहा जणांत काहींशा दरबारी भाषेंत, पण क्लीब ह्मणजे हिजडा म्हणवून घ्यावें लागलें हें सर्वश्रुत आहेच. तेव्हां आपल्या अर्थाच्या अभावरूपतेमुळें, त्याचें प्रबोधन करण्यास, म्हणजे त्याला दाखविण्यास, अर्थात् शब्दपणाचें मुख्य काम करण्यास, सर्वथा असमर्थ असणाऱ्या शब्दाला कोणींहि शब्द कसें ह्मणावयाचें ? व कां म्हणावयाचें ? म्हणून अर्थशून्य असा शब्द हा मुळीं शब्दच नव्हे, असें ठरणें स्वाभाविक होय.

अथवा, (कैसीहि वस्तु नसे तेथ शब्दाचा अर्थु हों बैसे) आपल्या आंगीं वस्तुत्व असें कोणत्याहि प्रकारचें नाहीं अशा स्थितींत, एखादी वस्तु जेव्हां कोणत्याहि शब्दाचा अर्थ होऊं लागते (तैं निरर्थकपणें नाशे) तेव्हां ती स्वतः तर आपल्या निरर्थकपणामुळें, ह्मणजे शून्यपणामुळें, किंवा तुच्छपणामुळें, नाहींशी झालेली असतेच; पण आपल्याबरोबर (शब्दहि घेता) ती त्या बिचाऱ्या शब्दालाहि खोटा ठरवीत असते, त्याच्या शब्दपणाचाहि ती नाश करीत असते. कारण नसत्या वस्तूचा वाचक होणारा जो शब्द त्याला कोणींहि शब्द कसें म्हणावयाचें ? ॥ ७१ ॥

असो तर—

आतां अविद्याचि नाहीं । हें कीर म्हणो कायी ।
परी नाशितां काहीं । नुरेचि शब्दाचे ॥ ७२ ॥

अ० टी०–(आतां) आतां, या पोटप्रकरणाचा उपसंहार करतांनां थोडक्यांत सांगावयाचें हें कीं, (अविद्याचि नाहीं हें कीर म्हणो कायी) अविद्या ही मूळचीच वस्तुत्वरहित, अवस्तु, अभावरूप, असल्याकारणानें तिचा नाश हा आयता झालेलाच असतो. तेव्हां तिच्या नाशासंबंधानें भवति-न-भवति ती काय करावयाची ? (परी नाशितां काहीं नुरेचि शब्दाचे) परंतु तिच्या नाशांत प्रवृत्त होणाऱ्या बिचाऱ्या शब्दाच्या शब्दत्वावर मात्र तिच्या अभावरूपत्वामुळें गदा यावयाची असते ॥ ७२ ॥

या लागीं अविद्येचिया मोहरा । उठलियाहि विचारा ।
आंगाचाचि संसारा । होवूनि ठेला ॥ ७३ ॥

अ० टी०—(या लागीं अविद्येचिया मोहरा उठलियाहि विचारा) यास्तव अविद्येच्या नाशासाठीं विचार म्हणजे शब्द हा तिच्यापुढें उभा राहिला पुरे, म्हणजे तिच्या नाशांत शब्द हा प्रवृत्त झाला पुरे, कीं तात्काल (आंगाचाचि संसारा होवूनि ठेला) त्याच्या आंगाचा संसार झालाच, म्हणजे त्याच्या आंगचें शब्दत्व हें गेलेंच, म्हणून खुशाल समजावें. आणि शब्दाच्या आंगीं शब्दपणाच न राहिल्यावर मग त्याच्या हातून होणार काय ? अर्थात् काहींच नाहीं ॥ ७३ ॥

म्हणोनि अविद्येचेनि मरणें । प्रमाणा येईल बोलणें ।
हें अविद्याचि नाहींपणें । नेदीच घडों ॥ ७४ ॥

अ० टी०–(म्हणोनि अविद्येचेनि मरणें प्रमाणा येईल बोलणें) म्हणून अविद्येच्या नाशासंबंधानें शास्त्रकारांनीं जे सिद्धान्त युक्ति-प्रमाणादिकांनीं परिपुष्ट करून ठेविले आहेत, त्याप्रमाणें, शब्दाच्या हातून अविद्येचा नाश होऊन ते सिद्धान्त प्रमाणभूत ठरतील, अशी कल्पनाच करावयास नको. कारण (हें अविद्याचि नाहींपणें नेदीच घडों) हें कार्य अविद्या ही आपल्या नाहींपणामुळें कधीं घडूंच देत नाहीं. अर्थात् त्याचें घडणें सर्वथा अशक्य आहे, असें समजलें पाहिजे ॥ ७४ ॥

(४) आत्मप्रकाशानें आत्मा प्रकाशित होण्याचा असंभव.

आणि आत्मा हन आत्मया । दाऊनि बोल महिमेया ।
येईल हें सविया । विरुद्धचि ॥ ७५ ॥

अ० टी०–(आणि आत्मा हन आत्मया दाऊनि बोल महिमेया येईल) आणि शब्दद्वारा अविद्येच्या निवृत्तिसंबंधानें शास्त्राकारांचें म्हणणें जसें प्रामाणिक ठरणें शक्य नाहीं, तसेंच शब्द हा आत्म्याला आपलें स्वरूप दाखवून देतो, म्हणजे आत्मा हा आपल्याच प्रकाशानें पण शब्दद्वारा प्रकाशला जातो, किंवा आपणच आपल्यास शब्दाच्या साह्यानें जाणून घेत असतो, असें जें आत्मप्राप्तिसंबंधानें त्यांचें म्हणणें आहे, तें देखील प्रामाणिक-

पणाच्या महत्त्वास चढेल असें कांहीं वाटत नाहीं. कारण आत्म्यानें आत्म्याला जाणणें, त्यानें स्वतः आपल्यास जाणून घेणें, हें, एक आत्मा व एक तदाकारावृत्ति, असे दोन पदार्थ आत्मस्वरूपांत विद्यमान असल्याखेरीज कांहीं संभवत नाहीं; व आत्मा हा तर "एकमेवाद्वितीय" आहे, असा श्रुतीचा सिद्धान्त आहे. तेव्हां आत्म्यानें या श्रुतीवर हरताळ फांसल्याखेरीज व त्याबरोबरच त्यानें आपलें अद्वितीयत्व टाकून देऊन द्वैतभाव स्वीकारल्याखेरीज, कांहीं तो स्वतः आपल्यास जाणूं शकत नाहीं, हें उघड होय. एवंच (हें सविया विरुद्धचि) हें शास्त्रकारांचें म्हणणेंहि श्रुति व अनुभव या दोन्हींच्या सर्वथा विरुद्धच दिसतें ॥ ७५ ॥

कारण—

आपणया आपणासी । लग्न लागतें कवण्या देशीं ।
कीं सूर्य निजांगा ग्रासी । ऐसें ग्रहण आहे ॥ ७६ ॥

अ० टी०–(आपणया आपणासी लग्न लागतें कवण्या देशीं) आपला आपल्याशींच विवाह कोणत्याहि देशांत कधीं तरी झाला आहे काय ? आपल्या देशांत " ब्राह्मो दैवस्तथा चार्षः प्राजापत्यस्तथासुरः । गांधर्वो राक्षसश्चैव पैशाचश्चाष्टमः स्मृतः " या स्मृतिवचनाप्रमाणें, ब्राह्म, दैव, आर्ष, प्राजापत्य, आसुर, गांधर्व, राक्षस व पैशाच, अशा आठ प्रकारच्या विवाहपद्धति आहेत. दुसऱ्या देशांत दुसऱ्या कोणत्या तरी पद्धति असतील. परंतु त्यांपैकीं प्रत्येक पद्धतींतील विवाहास एक वधु व एक वर, असे दोघे हे लागणारच. कारण विवाह हा सहोद्वाह आहे. स्त्री व पुरुष या दोघांच्या शरीरसंबंधाला 'विवाह' म्हणतात. तेव्हां विवाहाकरितां एक स्त्री व एक पुरुष अशा दोन व्यक्ति या असल्याच पाहिजेत. स्त्री व पुरुष या दोघांपैकीं प्रत्येकानें आपआपला विवाह स्वतः आपआपल्याशींच करून घेण्यासारखी ' स्वतंत्र-विवाह पद्धति ' ही कोणत्याहि देशांत कोणत्याहि कालीं चालू होणें शक्य नाहीं.

(कीं सूर्य निजांगा ग्रासी ऐसें ग्रहण आहे) किंवा, सूर्यानें आपणच आपल्या बिंबाला ग्रासलें आहे, अशा प्रकारचें एखादें सूर्यग्रहण कोणीं कधीं तरी पाहिलें आहे काय ? राहु-केतु यांना अलिकडे ग्रहमालेंतून अर्धचंद्र मिळाला आहे, हें खरें. पण त्यांच्या अभावीं ग्रहणसमर्थ सूर्यच

आपल्या बिंबाला ग्रासूं लागल्याचें मात्र अद्याप कधीं ऐकण्यांत आलेलें नाहीं ॥ ७६ ॥

अथवा—

गगन आपणया निगे । सिंधु आपणया रिगे ।
कीं तळहात वळघे । आपणपेया ॥ ७७ ॥

अ० टी०—[गगन आपणया निगे] आकाश हें कधीं आपल्याच पोकळींत शिरलें आहे, किंवा [सिंधु आपणया रिगे] सागरानें कधीं आपल्याच जलांत प्रवेश करून समुद्रस्नान केलें आहे, किंवा [कीं तळहात वळघे आपणपेया] तळहात हा जसा स्वेतर वस्तूला धरूं शकतो व धरीत असतो तसें त्यानें स्वतः आपल्यास कधीं धरलें आहे, असें आजपर्यंत कोणींहि पाहिलेलें नाहीं ! ॥ ७७ ॥

तेव्हां आत्म्यानें तरी स्वतः आपल्यास कसें प्रकाशावयाचें ? तो अखिल चराचर विश्वाचा प्रकाशक खरा; परंतु स्वस्कंधारोहण करण्यासारखा त्याला स्वतः आपला प्रकाश करतां यावा कसा ? व शब्दाला तरी आत्म्याकडून तसें स्वस्कंधारोहण करवून घेतां यावें कसें ?

चराचरा पाणी पाजणी । करूं येईल एके क्षणीं ।
परी पानियासी पाणी । पाजावें कायी ॥ ७८ ॥

अ० टी०—(चराचरा पाणी पाजणी करूं येईल) एकंदर चराचर विश्वाला पाण्याची पाजणी करतां येईल, म्हणजे पाणी पाजतां येईल; व तें हवें असल्यास (एके क्षणीं) एकदमहि पाजतां येईल. (परी पानियासी पाणी पाजावें कायी) परंतु पाण्याला पाणी पाजतां येईल काय ? किंवा त्याला तरी तें पीतां येईल काय ? अर्थात् शक्यच नाहीं ॥ ७८ ॥

अथवा—

साठीं तीनशा दिवसां । माजी येखादा होय ऐसा ।
जे सूर्यासीची सूर्य जैसा । डोळा दावी ॥ ७९ ॥

अ० टी०—(साठी तीनशा दिवसांमाजी येखादा ऐसा होय) वर्षाच्या तीनशेंसाठ दिवसांपैकीं मकरसंक्रांत, कर्कसंक्रांत, रथ-सप्तमी, असे सूर्याच्या विशेष हालचालीचे अनेक दिवस ठरलेले आहेत; परंतु त्या तीनशेंसाठ दिवसांत एखादा दिवस तरी असा आहे काय, कीं (जे सूर्यासीची सूर्य जैसा डोळा दावी) ज्या दिवशीं सूर्यानें स्वतः आपल्याकडे आपल्याच डोळ्यानें पाहावें ? अर्थात् नाहीं; व कां ? तर तो स्वतः आपल्याकडे आपल्या डोळ्यानें कधींच पाहूं शकत नाहीं, म्हणून ।।७९।।

एवंच अखिल जगाला पाहाणारा असा जो सूर्य त्याला जर स्वतः आपल्यास पाहातां येत नाहीं, तर अखिल विश्वाचा व त्याच्या कारणाचाहि प्रकाशक जो परमात्मा त्यानें तरी स्वतः आपलें प्रकाशक कसें व्हावें ?

शिवाय आत्म्यानें आपल्या प्रकाशानें स्वतः आपल्यास प्रकाशण्याचें कांहीं प्रयोजनहि पण दिसत नाहीं. कारण—

कृतांत जरी कोपेल । तरीं त्रैलोक्य हें जाळील ।
वांचोनि आगी लावील । आगीसी कायी ॥ ८० ॥

अ० टी०—(कृतांत जरी कोपेल तरीं त्रैलोक्य हें जाळील) स्वर्ग मृत्यु-पाताळांत राहाणारांवर यमधर्मराज कांहीं कारणानें जर संतापले तर ते त्या तिन्हि लोकांनां जाळून भस्म करतील; परंतु (वांचोनि आगी लावील आगीसी कायी) न जाळतां जळणारा असा जो त्रैलोक्यांपैकींच एक अग्नि, त्यालाहि ते जाळतील काय ! अर्थात् नाहीं; व कां ? तर कोणीं त्याला न जाळतां तो आपोआपच जळत असतो, म्हणून. तर मग त्याचप्रमाणें कोणीं न प्रकाशतां प्रकाशला जाणारा, सर्व काल आपल्या प्रकाशितपणानेंच विद्यमान असणारा, असा जो आत्मा, त्यानें तरी आपल्यास प्रकाशित करण्याचें काय प्रयोजन ? ।।८०।।

आणि प्रयोजन कांहीं असो वा नसो, आत्म्यानें आपल्या प्रकाशानें आपल्यास प्रकाशणें हें अगोदर संभवतेंच कसें ? कारण स्वतः आपणच आपल्यास प्रकाशण्याकरितां, म्हणजे आपणच आपल्यास दाखविण्याकरितां किंवा पाहाण्याकरितां व आपणच आपल्यास दिसण्याकरितां, अगोदर आपण आपल्या सन्मुख, आपल्या समोर, झालें पाहिजे, हें सांगावयास नकोच. परंतु—

आपणापे आपाणिया । दर्पणेवीण धात्रया ।
समोर होआवया । ठाकी आहे ॥ ८१ ॥

अ० टी०—[आपणापे आपणिया दर्पणेवीण समोर होआवया] आपण आपल्याच समोर होण्याच्या कामीं, आरशाचें साह्य घेण्याखेरीज [धात्रया ठाकी आहे] धात्याला ह्मणजे खुद्द सृष्टिकर्त्या ब्रह्मदेवाला तरी दुसरा एखादा मार्ग मोकळा आहे काय? अर्थात् नाहीं. आरसा पुढें ठेवून त्याच्या द्वारा प्रतिबिंब रूपानें आपण आपल्या समोर येण्याखेरीज दुसरा कोणताहि मार्ग आपण आपल्या सन्मुख होण्याचा जगांत विद्यमान नाहीं. सृष्टिकर्त्यानें त्या कार्याचा दुसरा एक देखील मार्ग आंखलेला नाहीं; व अतएव स्वतः सृष्टिकर्त्याला जरी आपल्या स्वतःच्या सन्मुख व्हावयाचें असेल तरी त्यानेंहि त्याच मार्गाचें अवलंबन केलें पाहिजे. त्याखेरीज गत्यंतर नाहीं ॥८१॥

आणि याप्रमाणें आरशाचें साह्य घेऊन आपण आपल्या सन्मुख झालों तरी, पुनः आरसा हा आपल्यास आपल्या यथार्थरूपानें आपल्या सन्मुख करतो, असें कांहीं म्हणतां येत नाहीं. कारण आरशांत दिसणाऱ्या आपल्या प्रतिबिंबांत आपली उजवी बाजू डावीकडे व डावी बाजू उजवीकडे, असा आपल्या स्वरूपाचा विपर्यास झालेला असतो, हें सांगावयास नकोच. तेव्हां आरशाच्या द्वारा आपण आपल्या सन्मुख झालों तरी आपलें यथार्थरूप आपण आपल्यास दाखविणार कसें? व आपण तें पाहाणार तरी कसें? अर्थात् शक्यच नाहीं. मिळून फलितार्थ हा कीं:—

दिठी दिठीतें रिघों पाहे । रुची रुचीतें चाखों सुये ।
कीं चेतया चेऊं ये । हें नाहींच कीं ॥ ८२ ॥

अ० टी०–(दिठी दिठीतें रिघों पाहे) दृष्टि ही जशी दुसऱ्याच्या स्वरूपांत प्रवेश करून त्याला पाहाते, तसेंच तिनें आपल्या स्वतःच्या स्वरूपांत प्रवेश करूं पाहाणें; यद्वा (रुची रुचीतें चाखों सुये) रुचि म्हणजे स्वाद किंवा स्वाद पाहाणारी जी जिव्हा ती; व ती जशी इतर भक्ष्य-भोज्य पदार्थांचा स्वाद पाहाते तसेंच तिनें आपला स्वतःचा स्वाद चाखून पाहाण्यास प्रवृत्त होणें; (कीं चेतया चेऊं ये) किंवा चांगला खडखडित जागा

असणाऱ्यानें स्वतः आपल्यास जागविण्याचा प्रयत्न करणें; (हें नाहींच की) हें कदापि संभवत नाहीं ॥ ८२ ॥

अथवा–

चंदन चंदनपणा लावी । रंग रंगपणा रावी ।
मोतीपण मोती लेववी । ऐसें केंचें ॥ ८३ ॥

अ० टी०–(चंदन चंदनपणा लावी) चंदनानें आपल्या अंगच्या चंदनपणाला आपल्या अंगावर लावणें; किंवा (रंग रंगपणा रावी) रंगानें आपल्या रंगपणाला आपल्या अंगास चोपडणें; किंवा (मोतीपण मोती लेववी) मोत्यानें आपल्या मोतीपणाला आपल्या अंगावर घालणें; (ऐसें कैचें !) असले प्रकार हे घडावे कसे ? ॥ ८३ ॥

अथवा–

सोनेपण सोनें कसी । दीपपणें दीप प्रकाशी ।
रसपणा बुडी दे रसी । तें के जोडे ॥ ८४ ॥

अ० टी०–(सोनेपण सोने कसी) सोन्यानें आपल्या सोनेपणाची कसोटी स्वतः आपल्यावरच लावून घेणें; (दीपपणें दीपप्रकाशी) किंवा दिव्यानें आपल्या दिवेपणाला उजेडांत आणणें; किंवा (रसपणा बुडी दे रसी) रसांत रसपणानें बुडी देणें; (तें के जोडे) ही असलीं अघटित कार्ये ते ते पदार्थ व ल्या र्नें घडवून आणणार ? ॥ ८४ ॥

अथवा–

आपुले मुकुटा समथा । चंद्र बैसविला सर्वथा ।
परी चंद्र चंद्राचिये माथा । वाऊं ये कीं ॥ ८५ ॥

अ० टी०—(आपुले मुकुटीं समर्था चंद्र बैसविला) कर्तुं-अकर्तुं-अन्यथा-कर्तुं-समर्थ असे जे शंकर त्यांनीं आपल्या मुकुटावर चंद्राला बसविलें, इतकेंच केवळ नव्हे, तर (सर्वथा) शंकर जिकडे जिकडे जातात तिकडे तिकडे ते त्याला नेहेमीं आपल्या माथ्यावर वाहून नेत असतात. (परी) परंतु शंकरासारखे सर्वसामर्थ्यसंपन्न देवाधिदेव हे जरी त्याला सर्वत्र आपल्या माथ्यावर वाहून नेत असले तरी (चंद्र चंद्राचिये माथा

वाऊं ये की) स्वतः चंद्राला आपल्यास आपल्याच माथ्यावर कोठे तरी वाहून नेतां येईल काय ? ॥ ८५ ॥

तैसा आत्मराजु जव । ज्ञानमात्रचि भरीव ।
आतां ज्ञानें ज्ञानासी खेव । कैसें दीजे ॥ ८६ ॥

अ० टी०—(तैसा आत्मराजु जव ज्ञान मात्रचि भरीव) त्याप्रमाणें अनंतकोटिब्रह्मांडाचा राजाधिराज असा जो आत्मा, तो स्वरूपतः भरीव, सघन, कोंदाटलेलें, असें निखालस ज्ञानमात्र, अर्थात् ज्ञानघन, असा आहे. त्याच्या स्वरूपांत स्वेतर अशा कोणत्याहि विजातीय किंवा सजातीय वस्तूचा शिरकाव होण्यास मधून मधून संधि असा मुळींच नाहीं. अथवा, आत्मा ह्मणजे अंशांशीभावशून्य अशा आपल्या एकरसपणानें गच्च भरलेलें असें नुस्तें ज्ञानमात्र होय. तेथे सजातीय-विजातीय भेद तर असोत, पण स्वगतभेदानें राहाण्यापुरता सुद्धां अवकाश नाहीं. (आतां ज्ञानें ज्ञानासीं खेव कैसें दीजे) तेव्हां अशा प्रकारच्या या भरीव व निखालस ज्ञानानें आणखी एका स्वविषयक ज्ञानाला क्षेमालिंगन कसें द्यावें ? यद्यपि तें तरी त्याच्याच स्वरूपाचें ज्ञान असतें, तथापि तें त्याच्या स्वरूपाला विषय करणारें व अतएव त्याच्या स्वरूपाहून भिन्न असें ज्ञान तर आहेच. त्याखेरीज तें ज्ञानदृष्ट्या मात्र सजातीय, पण वस्तुगत्या वृत्तिरूप, ह्मणजे प्रकृतीच्या कार्यरूप, व अतएव विजातीय असेंच ज्ञान होय. तेव्हां अशा प्रकारच्या या ज्ञानाला त्या शुद्ध ज्ञानानें आपल्या अंगावर कसें वागवावयाचें ? व तेथे या असल्या ज्ञानानें राहाण्याचें प्रयोजन काय ? ॥ ८६ ॥

तात्पर्य असें आहे कीं–

आपुलेनि जाणपणें । आपणातें जाणों नेणे ।
डोळिया आपुलें पाहाणे । दुवाड जैसें ॥ ८७ ॥

अ० टी०—(आपुलेनि जाणपणे आपणातें जाणों नेणे) आत्म्याला आपल्या जाणपणामुळेंच आपल्यास जाणतां येत नाहीं, म्हणजे नुस्तें ज्ञान मात्र, अशा आत्म्याच्या आंगीं ज्ञातेपणा नाहीं व ज्ञेयपणाहि नाहीं, यामुळें त्याच्या स्वरूपांत स्वतःआपल्यास जाणण्याचा व्यवहार हा मुळीं घडूंच शकत नाहीं. अर्थात् (डोळिया आपुलें पाहाणे दुवाड जैसें) डोळ्याच्या

घरीं स्वतः आपल्याकडे पाहाणें जसें द्वाडवाणें म्हणजे अशुभ, किंवा वर्ज्य आहे, तसेंच आत्म्याच्या घरींहि आपण आपल्याकडे पाहाणें हें सर्वथा वर्ज्य आहे ॥ ८७ ॥

कारण उघडच आहे कीं—

आरिसा आपुलिये । आंगीं आपण पाहे ।
तरी जाणणें जाणो लाहे । आपणपयातें ॥ ८८ ॥

अ० टी०-(आरिसा आपुलिये आंगीं आपण पाहे) आरसा हा जर आपल्या आंगाच्या ठिकाणीं आपल्या स्वरूपाचें प्रतिबिंब पाहूं शकेल, (तरी जाणणें जाणो लाहे आपणपयातें) तरच जाणणेंहि, म्हणजे जाणीवमात्रस्वरूप जो आत्मा, तोहि आपल्यास जाणूं लागेल ॥ ८८ ॥

स्पष्टीकरण.

या ओवीचा आशय असा आहे कीं, आपल्यास आपल्या स्वरूपाचा बोध हा केव्हांहि झाला तरी तो आरशाच्या द्वाराच व्हावयाचा असतो व होत असतो. आरशांत आपलें प्रतिबिंब पडून तें आपल्या डोळ्यापुढें येतें तेव्हां त्याच्याकडे पाहून आपलें स्वरूप कसें आहे तें आपण जाणून घेत असतों. तद्व्यतिरिक्त दुसऱ्या कोणत्याहि रीतीनें हें कार्य कांहीं साधत नाहीं व साधूं शकत नाहीं. आणि कोणत्याहि पदार्थांचें प्रतिबिंब पडण्यासाठीं आरसा हा त्या पदार्थाहून नेहमीं भिन्नच असावा लागतो व तो तसा असतो तेव्हांच त्यांत बिंबीभूत पदार्थाचें प्रतिबिंब पडत असतें, नाहींपेक्षां प्रतिबिंबाची घटनाच संभवत नाहीं. अधिक काय, पण अखिल जगाचें प्रतिबिंब आपल्या आंगांत पाडून घेणारा जो आरसा त्याचें प्रतिबिंबसुद्धां त्याच्या आंगांत, तें आरशाहून भिन्न नसल्यामुळें, कांहीं पडत नाहीं. म्हणून श्रीज्ञानेश्वर म्हणतात कीं, आरसा जर आपल्या आंगांत आपलें प्रतिबिंब पाडून तें पाहूं शकेल, तर ज्ञानांतहि ज्ञानाचें प्रतिबिंब पडून तें स्वतः आपल्यास जाणूं लागेल ! ॥८८॥

दिगंता पैलीकडीचें । धावूनि सुरिया खोंचे ।
मा तियेसी तियेचें । आंग फुटे ॥ ८९ ॥

अ० टी०—(दिगंता पैलीकडीचें धावूनि सुरिया खोंचे) सुरी या नांवाचें जें शस्त्र असतें, त्याच्या संबंधानें एक वेळ हवें तर असेंहि मानतां येईल कीं दिशांचा जेथें अंत होतो, त्याच्या पलीकडे असणाऱ्या पदार्थांपर्यंत सुरी ही धांवत जाईल, व त्याच्या आंगांत खुपसली जाऊन ती त्याचें आंग फोंडून टाकील! (मा तियेसी तियेचें आंग फुटे) परंतु ती स्वतः आपल्याच आंगांत खुपसली जाऊन, तिच्या टोंकानें तिचेंच आंग फुटणें, म्हणजे फोडलें जाणें, हें कसें संभवतें? ॥ ८९ ॥

अथवा—

रसवृत्तीशीं उगाणे । घेऊनि जिव्हाग्र शहाणे ।
परी काय कीजे तेणे । आपणापे चाखों ॥ ९० ॥

अ० टी०—(रसवृत्तीशीं उगाणे घेऊनि जिव्हाग्र शहाणे) मधुर-अम्ल-लवणादि अनेक रसांच्या पृथक् पृथक् बोधपूर्वक त्यांच्या निरनिराळ्या स्वादांचा अनुभव घेऊन जिव्हाग्र,ह्मणजे रसनेंद्रिय, हें शहाणें, ह्मणजे रसांची निवड करण्याच्या कामीं पूर्ण निष्णात, सर्व रसांच्या व त्यांच्या समुदायांच्या रुचीचें पूर्ण ज्ञातें, पुरतें रसज्ञ, जरी बनलें असलें, तरी स्वेतर पदार्थांला मात्र तें चाखूं शकेल व त्यांतल्या रसाचाच तेवढा स्वादहि तें जाणूं शकेल. (परी काय कीजे तेणे आपणापे चाखों) परंतु तें कितीहि निष्णात असलें तरी स्वतः आपल्यासहि चाखूं शकेल व आपलाहि स्वाद जाणूं शकेल कीं काय? नव्हे; तें त्यानें कसें करावयाचें? अर्थात् शक्यच नाहीं ॥ ९० ॥

परंतु एवढ्यावरून रसनेंद्रियाच्या ठिकाणीं स्वतःच्या स्वादविषयक बोधाच्या नांवानें 'आवळ्याएवढें पूज्य' असतें असें मात्र समजावयाचें नाहीं. कारण—

तरी जिभे काये आपुलें । चाखणे हन ठेलें ।
तैसें नव्हे संचलें । तेंचि तें कीं ॥ ९१ ॥

अ० टी०—(तरी जिभे काये आपुलें चाखणे हन ठेलें) रसनेंद्रिय हें स्वतः आपल्यास इतर पदार्थांसारखें जरी चाखून पाहूं शकत नसलें तरी त्यानें आपला स्वतःचा स्वाद जाणणें हें मुळींच वर्ज्य केलेलें असतें कीं काय? नव्हे, (तैसें नव्हे) तशांतला काहीं प्रकार नाहीं. तर [संचलें तेंचि तें कीं) त्याच्या ठिकाणीं आपल्या स्वादाचा बोध हा स्वतःला न चाखतां

आयताच संचलेला असतो, तो त्याच्या रोमरोमांत आयताच भिनलेला असतो, ह्मणजे वस्तुगत्या तें आपल्या स्वादरूपच असतें, असें समजलें पाहिजे.॥ ९१ ॥

आणि—

तैसा आत्मा सच्चिदानंदु । आपणया आपण सिध्दु ।
आतां काय दे शब्दु । तयाचें तया ॥ ९२ ॥

अ० टी०—(तैसा) तोच प्रकार आत्म्याचा आहे. (आत्मा सच्चिदानंदु आपणया आपण सिध्दु) सच्चिदानंदरूप असा जो आत्मा तो जरी आपल्या स्वरूपाची जाणीव घेऊं शकत नाहीं व कधीं घेतहि नाहीं, तरी पण त्यामुळें त्याच्या ठिकाणच्या स्वविषयक जाणीवेची हानि अशी मुळींच होत नाहीं. तर ती त्याच्या स्वरूपांत स्वतःसिद्ध असल्यामुळें तेथें ती न घेतां देखील आयतीच संचलेली, त्याच्या आंगीं पूर्णपणें भरलेली, अशी असते. तेव्हां अशा प्रकारच्या जाणीवरूप व स्वभावतःच स्वविषयक जाणीवपूर्ण, अशा परमात्म्याला (*आतां काय दे शब्दु तयाचें तया*) शब्द हा आतां काय प्राप्त करून देणार? त्याच्याच स्वरूपाची जाणीव त्याला देणार होय? *पण ती त्याच्या ठिकाणीं नित्यसिद्ध असल्यावर मग शब्द ती* त्याची त्यास आणखीं देणार कशी? अर्थात् मूळच्याच जाणत्याला शब्द हा आणखी जाणता तो काय करणार? व कसा करणार? कुळानें ब्राह्मण, संस्कारानें ब्राह्मण, स्वभावानें ब्राह्मण व आचरणानेंहि ब्राह्मण, अशा सर्वांगपरिपूर्ण ब्राह्मणाला कोणीं आणखीं ब्राह्मण तें कसें काय करावयाचें? ॥९२॥

एवंच एकट्या शब्दाच्याच काय? पण—

कोन्हाहि प्रमानाचेनि हातें । वस्तु घे ना नेघे आपणयातें ।
जें स्वयें असे आयितें । घेने ना न घेने ॥ ९३ ॥

अ० टी०—(कोन्हाहि प्रमानाचेनि हातें) प्रत्यक्ष, अनुमानादि कोणत्याच प्रमाणाच्या हातून, म्हणजे त्याच्या द्वारा, (वस्तु घे ना नेघे आपणयातें) वस्तु म्हणजे आत्मवस्तु, अर्थात् आत्मा, आपल्या स्वरूपाचा बोध घेतो असें नाहीं. कारण प्रमाण कोणतेंहि असलें तरी तें बुद्धीच्या किंवा इंद्रियाच्या वृत्तिरूपच असणार हें उघड होय; आणि बुद्ध्यादिकांच्या वृत्ति हीं वस्तुतः अनात्म अशा प्रकृतीचीं कार्यें असल्यामुळें, त्यांची पोंच परमा-

त्यापर्यंत होणें शक्य नाहीं. परंतु आत्म्याला आपल्या स्वरूपाचा बोध करून देण्याच्या कामीं प्रमाणें मार्गे सरतात म्हणून, तो आपल्या स्वरूपाचा बोध घेत नाहीं, तो कधीं आपल्यास जाणतच नाहीं, असें मात्र नाहीं. तर या पूर्वीच्या ओवींत सांगितल्याप्रमाणें (जें स्वयें असें आयितें) त्याच्या स्वरूपांत आपली जाणीव, ही न घेतां आयतीच असते, स्वतःसिद्ध असते व नित्य असते. कधीं ती तेथून नाहींशी होतच नाहीं. ह्मणून तेथे तत्संबंधानें काहीं (घेने ना न घेने) घेणेंहि नाहीं व न घेणेंहि पण नाहीं ॥९३॥

म्हणोनि आत्मा आत्म लाभें । नादवोन शब्द शोभे ।
येईल ऐसा न लभे । उमसु घेवों ॥ ९४ ॥

अ० टी०—(म्हणोनि) यास्तव, (आत्मा आत्मलाभें नादवोन) आत्म्याच्या ठिकाणीं आत्मलाभाला नादवून, ह्मणजे आत्म्याला स्वविषयक ज्ञानसंपन्न करून, (शब्द शोभे येईल) शब्दाला प्रतिष्ठा मिळवितां येईल, (ऐसा न लभे उमसु घेवों) असा नुस्ता श्वासमुद्धां घेतां येत नाहीं, ह्मणजे अशी नुस्ती कल्पना सुद्धां करतां येत नाहीं, किंवा मनाला असें नुस्तें वाटत देखील नाहीं ॥ ९४ ॥

(५) इत्यर्थ.

एवं मध्यान्हीची दिवी । तम धाडी ना दिवो दावी ।
तैसी उभयतां पदवी । शब्दा जाली ॥ ९५ ॥

अ० टी०—(एवं) असो तर एकंदरींत, अविद्येची निवृत्ति व आत्मस्वरूपाची प्राप्ति, हीं दोन कार्यें शब्दाच्या योगानें साधतात, असें जें शास्त्रकारांचें मत आहे, त्याविषयीं किती जरी विचार केला तरी शेवटीं असेंच दिसतें कीं, (मध्यान्हीची दिवी तम धाडी ना दिवो दावी) दिवसा भर दोन प्रहरीं आंगणांत एखादी दिवटी लावून ठेवणें हें जसें निष्फल आहे, ह्मणजे त्या दिवटीच्या योगानें आंगणांतला अंधार नाहींसा होतो म्हणावें तर अंधार तेथें ती लावण्यापूर्वींहि नसतो; आणि ती आपल्यास दिवस दाखवून देते, ह्मणजे आंगणांत उजेड पाडीत असते, ह्मणावें तर उजेड तेथें तिच्या अभावींहि पडलेलाच असतो. मिळून अंधार नाहींसा करणें व उजेड पाडणें हीं

जीं दिव्याचीं दोन कामें, किंवा तो लावण्याचे दोन उपयोग, त्यांपैकीं एक देखील जसा त्या दोनप्रहरीं लावलेल्या दिवटीनें साधत नाहीं, व त्यामुळें, तिचें दिवेपणच जसें व्यर्थ होत असतें, (तैसी उभयतां पदवी शब्दाजाली) तशी अविद्येची निवृत्ति व आत्मस्वरूपाची प्राप्ति, हीं दोन कार्यें साधून देण्यासाठीं शास्त्रकारांनीं कंबर बांधून पुढें केलेल्या शब्दाची स्थिति झाली आहे. ह्मणजे अनुभवाअंतीं तो या दोन्हीं कार्यास निरुपयोगी ठरल्यामुळें, त्यानें आपल्या शब्दपणाला बट्टा मात्र लावून घेतला आहे ॥ ९५ ॥

किंबहुना--

> आतां अविद्या नाहींपणे । नाहीं तयातें नाशणे ।
> आत्मा सिद्धचि मा कोणे । काय साधावा ॥ ९६ ॥
> ऐसें उभय पक्षीं । बोल न लाहोन नखी
> हरपला मळयोदकीं । ओघु जैसा ॥ ९७ ॥

अ० टी०--(आतां) स्पष्ट शब्दानें सांगावयाचें ह्मणजे, अविद्येचा नाश व आत्म्याला स्वस्वरूपाची प्राप्ति, हीं कधींच कोणीं न केलेलीं अशीं कामें, त्यांच्या साध्यासाध्यतेचा व आपल्या आंगच्या कर्तृत्वशक्तीचा विचार न करतां, शब्दानें पतकरलीं व तो अगोदर अविद्येच्या नाशासाठीं धांवला. परंतु (अविद्या नाहींपणे नाहीं तयातें नाशणे) आपल्या अभावरूपतेमुळें स्वर्ग-मृत्यु-पाताळ यांपैकीं कोठेंहि नसणाऱ्या अशा या अविद्येच्या अंगावर ह्मणून शब्दानें आपलीं श्रवण-मननादि जीं जीं शस्त्रास्त्रें फेंकलीं, तीं तीं सर्व आकाशाच्या पाठीवर ओढलेल्या कोड्यांसारखीं फुकट गेलीं ! आणि ही आपली एक कामगिरी अशा रीतीनें संपवून, ही स्वारी आत्म्याला त्याचें स्वरूप दाखवून देण्यासाठीं जों आत्म्याकडे वळली तों, तेथे (आत्मा सिद्धचि) सर्व सिद्धता आयतीच होती, ह्मणजे आत्मा हा स्वभावतःच आपल्या स्वरूपाला पाहून व त्याला पूर्णपणें जाणून बसलेला होता. तेव्हां तेथे (मा कोणे काय साधावा) कोणीहि साधावयाचें, ह्मणजे आत्म्याला दाखवून द्यावयाचें, असें होतेंच काय? अर्थात् कांहींच नव्हतें. म्हणून तेथूनहि शब्दाला खालीं मान घालून परत फिरावें लागलें !

एवंच (ऐसें) एक अविद्येचा निरास व दुसरें आत्म्याला आपल्या स्वरूपाची प्राप्ति, या शब्दानें पत्करलेल्या दोन कार्यांपैकीं पहिलें कार्य अविद्येच्या

नाहींपणामुळें फसलें व दुसरें कार्य आत्म्याच्या ठिकाणीं स्वविषयक जाणीवेच्या स्वतःसिद्धतेमुळें करण्यास मुळीं सवडच सांपडली नाहीं, म्हणून करतां आलें नाहीं. मिळून याप्रमाणें (उभय पक्षीं न लाहोन नखी) उभय पक्षीं; म्हणजे शब्दानें हातीं घेतलेल्या दोन्हीं कामांत, त्याला नखाइतक्या सुद्धां यशाचा लाभ कांहीं झाला नाहीं.

कसा होणार? आपण धडधडित अविद्यामूलक व अविद्याजनित आहोंत, तेव्हां आपल्या सारख्या कार्यानें आपल्याच कारणाचा नाश करावयाचा कसा ? व केला तर कारणाच्या अभावीं कार्याचें उरणें कदापि शक्य नसल्यामुळें, अविद्येच्या नाशानंतर आत्म्याला त्याचें स्वरूप दाखवून देण्यासाठीं आपण जिवंत राहूं कसे ? या साध्या डोळ्यानें दिसणाऱ्या गोष्टीचा सुद्धां या दुर्दैवी गृहस्थानें (शब्दानें) कांहीं विचार केला नाहीं. यामुळें " सहसा विदधीत न क्रियामविवेकः परमापदां पदम्" म्हणजे अविचारानें कोणतेंहि काम करावयास जाणारा हा शेवटीं पराकाष्ठेच्या आपत्तीनें ग्रस्त होऊन, तें काम शेवटास नेण्याच्या ऐवजीं आपल्या आयुष्याचा शेवट मात्र जवळ आणीत असतो, असा जो सर्वसाधारण सृष्टिनियम आहे, त्याप्रमाणें (बोल हरपला प्रळयोदकीं ओघु जैसा) शब्दानें अविवेकडून आत्म्याकडे वळण्याचाच काय तो अवकाश होता; तात्काळ जो आत्मप्रकाशाचा बंबाळा शब्दाच्या आंगावर लोटला, त्या सरसें आत्म्याला त्याचें स्वरूप दाखवून देणें तर बाजूसच राहिलें; उलट प्रळयकाळच्या उदकांत जसे एकंदर नदीनाल्याचे सर्व ओघ गडप व्हावे तसा या शब्दाचाच, म्हणजे शब्दज्ञानाचाच, ओघ त्या अपार ज्ञानाब्धींत गडप होऊन गेला ! अर्थात् अविचारानें स्वीकारलेल्या सर्वथा असंभवनीय अशा उक्त दोन्हीं कामांच्या पायीं शब्दाला शेवटीं आपल्या प्राणास मात्र मुकावें लागलें ! ॥ ९६।९७ ॥

मुख्य कारण असें आहे कीं,–

> आतां बोला भागु कांहीं । असणे जयाचे ठायीं ।
> अर्थता तरी नाहीं । निपटूनिया ॥ ९८ ॥

अ० टी०–(आतां बोला भागु) बोलाचा म्हणजे शब्दाचा, व भाग म्हणजे शब्दद्वारा प्रकाशित होणारें जें साकार वस्तूचें स्वरूप तें; व त्यालाच अर्थताहि म्हणतात. उदाहरणार्थ, कंबुग्रीवा व पृथोदर अशा आकाराची

वस्तुविशेष हा घट शब्दाचा अर्थ असून त्या वस्तूची पृथोदर-कंबुग्रीवाकारता ही घट शब्दानें प्रबोधित होणारी त्या वस्तुविशेषाची अर्थता किंवा तिचें स्वरूप होय. अशा प्रकारची ही अर्थता साकार वस्तूच्या ठिकाणीं मात्र असते, निराकार वस्तूच्या ठिकाणीं ती असत नाहीं व असूं शकतहि नाहीं. आणि अर्थता हाच शब्दाचा भाग, म्हणजे त्याच्या अधिकारांतली, त्याच्या द्वारा प्रकाशित होणारी, प्रबोधित होणारी, वस्तु असून ती (काहीं जयाचे ठायीं असणें) ज्या पदार्थाच्या ठिकाणीं थोडी-बहुत तरी असते, तेथपर्यंत मात्र शब्दाचें गमनागमन व त्याचा अनेकविध व्यवहार चालतो. अर्थतेच्या पुढें, म्हणजे ती जेथें मुळींच नसते तेथे, शब्दाला पाय सुद्धां ठेवतां येत नाहीं. अर्थात् जी अर्थतेची मर्यादा तीच शब्दाच्या गमनागमनाची व त्याच्या व्यवहाराची मर्यादा होय. परंतु अविद्या ही अवस्तु, अभावरूप म्हणून, व आत्मा हा अर्थतेची किंवा साकार वस्तुरूपत्वाची आदिकारणभूत अशी जी परा प्रकृति, तिच्याहि पलीकडचा म्हणून, अविद्या व आत्मा या दोन्हीं वस्तूंच्या ठिकाणीं तर (अर्थता तरी नाहीं निपटूनियां) अर्थतेचा लेशसुद्धां नाहीं. तेव्हां त्या दोन्हीं ठिकाणीं शब्दाची उठाठेव कशी चालणार ? ॥ ९८ ॥

* *अर्थात् शक्यच नाहीं; व अतएव—*

वागुल आला म्हणतें । बोलणे जैसें रितें ।
का आकाश ओळंबतें । तळ हातीं ॥ ९९ ॥
तैसें निरर्थकें जल्पें । होऊनिया सपडपें ।
शोभती जैसे लेपे । रंगावरी ॥ १०० ॥

अ० टी०—(वागुल आला ह्मणतें बोलणे जैसें रितें) लहान मुलें उगीच हट्ट करूं लागली असतां, त्यांनां गप बसविण्यासाठीं ' तो आला वागुल ' असें आपण सर्वच म्हणत असतो. परंतु तें आपलें बोलणें जसें फोल, म्हणजे निरर्थक असतें; (का आकाश ओळंबतें तळ हातीं) किंवा अज्ञ मुलांनां खेळवीत असतां त्यांनां आश्चर्यचकित करण्यासाठीं, त्यांच्या अपेक्षेनें काहींशीं परिणतप्रज्ञ झालेलीं मुलें ' हें पाहा माझ्या हातावर अभाळ लोंबकळलें आहे' असें म्हणून त्या लहानग्या मुलांनां आपला रिकामा हात दाखवीत असतात; परंतु तें त्यांचें बोलणें जसें

आभाळासारखेंच पोकळ, म्हणजे अर्थशून्य असतें, (तैसें निरर्थकें जल्पें) तशीच 'अविद्येची निवृत्ति' व 'आत्म्याची प्राप्ति' हीं वाक्येंहि निरर्थकच होत. त्यांत अर्थ असा कोणताहि नाहीं.

परंतु [होऊनिया सपडपें शोभती] आजकाल काय विचारतां? "गंधर्वनगराधीशः शशशृंगधनुर्धरः । एष वंध्यासुतो याति खपुष्पकृत शेखरः" अशा प्रकारचीं हीं वस्तुतः अर्थशून्य वाक्यें असूनहि त्यांनाच खूप महत्त्व आलें आहे; व कथा-पुराणादिकांत सर्वत्र त्यांचीच थोरवी अत्यंत आदरपूर्वक गाइली जात असते! या, त्या वाक्यांच्या संथा व गुंडिकांचा यद्यपि आम्हीं निषेध करीत नाहीं व तो करण्याचें आम्हांला काहीं प्रयोजनहि पण नाहीं. तथापि या त्यांच्या आवृत्त्यांवर आवृत्त्या करणारांनीं एवढें मात्र लक्षांत ठेवलें पाहिजे कीं (जैसे लेपे रंगावरी) आपल्या घराच्या भिंतीवरील पिवळ्या रंगावर पिवळ्या रंगाचे, लाल रंगावर लाल रंगाचे, काळ्या रंगावर काळ्या रंगाचे, याप्रमाणें त्याच त्या रंगाचे लेपावर लेप किंवा थरावर थर चढविणें, हें जसें निरर्थक आहे, तशाच आपल्या या संथा व गुंडिका निरर्थक होत. कारण भिंतीचा पोपडा पडला कीं ते सर्व रंग जसे फुकट जावयाचे असतात, तशाच आपल्या या ज्ञानाज्ञानाच्या प्राप्ति-निवृत्ति-विषयक संथा अनुभवाअंतीं, म्हणजे अविद्या व आत्मा यांचें यथार्थ स्वरूप कळल्यावर, सर्वथा निरर्थक ठरून त्यांत आपण वृथा आयुष्य खर्च केल्याबद्दल आपल्यास पश्चात्ताप मात्र व्हावयाचा असतो ॥ ९९ ॥ १०० ॥

असो तर--

एवं शब्दैक जीवने । बापुडीं ज्ञाने अज्ञाने ।
साचपणे वर्ने । चित्रीचीं जैसीं ॥ १०१ ॥

अ० टी०—(एवं) आतां हें प्रकरण आटोपतें घेतांनां थोडक्यांत सांगावयाचें हें कीं, सदासर्वकाल प्रज्ञानघन अशा रूपानें व सदैव समरसपणानें असणाऱ्या अशा एकमेवाद्वितीय परमात्म्याच्या ठिकाणीं, अज्ञान व ज्ञान यांसारखे भेद नाहींत. परमात्मा हा कधीं आपल्यास विसरत नसल्यामुळें त्याच्या ठिकाणीं स्वस्वरूपाविषयीं कधीं अज्ञान नसतें व तो कधीं आपल्यास आठवत नसल्यामुळें तेथे कधीं स्वस्वरूपाचें ज्ञानहि

पण नसतें. तर (शब्दैक जीवनें बापुडीं ज्ञानें अज्ञानें) अज्ञान व ज्ञान हे भेद केवळ शब्दकृत होत. शब्दानें ते निर्माण केलेले व अतएव नुस्ते शाब्दिक मात्र आहेत; वास्तविक नव्हत. परंतु युक्ति-प्रमाणादिकांचा दुष्काळ हा शब्दाच्या देशांत कधींच पडत नसल्यामुळें, कोणी म्हणतो दिव्याखालीं जसा अंधार असतो तसेंच अज्ञान हें ज्ञानस्वरूप जो परमात्मा त्याच्याच पडवींत आपलें बिऱ्हाड करून राहात असतें, तर दुसरा म्हणतो चूक ही जशी शहाणपणाच्या आश्रयानें राहात असते तसें अज्ञान हें ज्ञानाच्या आश्रयानें राहाणारें आहे, व तिसऱ्याच्या मतें दीपज्योतीच्या आंगांतच जसें काजळहि असतें तसाच अज्ञान हा ज्ञानाच्या आंगींच असणारा पदार्थ होय. मिळून अशा प्रकारच्या अनेक युक्तिप्रयुक्ति लढवून शब्दानें हा अज्ञानवाद सिद्ध करून ठेवला आहे. आणि तो सिद्ध झाल्यावर मग अज्ञानाच्या निवृत्तिपूर्वक स्वस्वरूपाचें ज्ञान संपादन करण्याची आवश्यकता सिद्ध करण्यास शब्दाला कितीसा वेळ लागणार ! अर्थात् ती मग आयती सिद्धच असते. एवंच अविद्येची निवृत्ति व आत्मस्वरूपाची प्राप्ति एतद्विषयक शास्त्रकारांचे सिद्धांत हे अनेक युक्तिप्रमाणादिकांचें पौष्टिक अन्न चरून चांगलें परिपुष्ट झाले असल्यामुळें, शब्दसौष्टवावर झुलणाऱ्या जगांत जिकडे तिकडे या ज्ञानाज्ञानाचा ‘ बडेजाव ’ चालू आहे, व तो झालाच पाहिजे. परंतु अशा प्रकारचीं शब्दमात्रोपजीवी, म्हणजे शब्दाच्या घरीं तुकडे मोडणारीं, शब्दाच्या अन्नावर पोसलीं जाणारीं, जीं बापडीं, म्हणजे ज्यांना कोणी आई ना बाप अशा प्रकारचीं, किंवा गरीब विचारीं, पराधीन, निराश्रित, ज्ञानें व अज्ञानें, त्यांच्या आंगीं तथ्यांश तो कसा व कितपत असणार ! अर्थात् (साचपणे) यथार्थतेच्या दृष्टीनें बोलावयाचें म्हणजे, (चित्रीचीं वनें जैसीं) भिंतीवर काढलेल्या चित्रांतील सघन-वृक्ष-लतादिकांच्या वनांचा व उपवनांचा वनपणा व उनवनपणा हा जितका खरा, तितकाच त्या ज्ञानाज्ञानांचाहि ज्ञानपणा व अज्ञानपणा खरा होय. त्यापेक्षां अधिक खरेपणा त्यांच्या ठिकाणीं मानतां येत नाहीं ॥ १०१ ॥

आणि अशा प्रकारच्या या ज्ञानाज्ञानाचा उत्पादक ज्या अर्थी शब्द—नुस्ता शब्द मात्र—आहे त्या अर्थी भिंतीवरील चित्रांतल्या वनोपवनांच्या विस्तारासारखा या ज्ञानाज्ञानाचा शब्दानें किती जरी विस्तार केला व

त्याची चरमसीमा त्यानें थेट आत्म्यापर्यंत जरी नेऊन भिडविली, तरी तो नुस्ता शाब्दिक व्यवहार मात्र होय; व अतएव तो शब्दांतला शब्दांतच राहाणार. शब्दाच्या घराबाहेर काहीं त्याची मर्यादा जाऊं शकत नाहीं.

यास्तव—

या शब्दाचा निमाला । महाप्रळयो हों सरला ।
अभ्रासवें गेला । दुर्दिनु जैसा ॥ १०२ ॥

अ० टी०—(या शब्दाचा निमाला) नुकतेंच वर (ओ. ९६।९७) सांगितल्याप्रमाणें, आत्मप्रकाशाच्या योगानें शब्द हा निस्तेज होऊन मावळून गेला कीं, भिंतीचा पोपडा पडल्याबरोबर त्याच्या आश्रयानें उभ्या असलेल्या लतादिकांनीं परिवेष्टित अशा चित्रांतल्या गगनचुंबित वृक्षांच्या रांगांचा, जसा तत्काळ विध्वंस होऊन जातो, व त्यांच्या सावलींत वस्ती करून राहिलेले चित्रांतले सिंह-व्याघ्रादि भयंकर पशूंचे समूहचे समूह कोणीकडे पळून जातात त्यांचा जसा मागमूससुद्धां सांपडत नाहीं, त्याप्रमाणें, शब्दाच्या मावळण्याबरोबर (महाप्रळयो हों सरला) तन्निर्मित अशा या ज्ञानाज्ञानरूपी शब्दसृष्टीचाहि महाप्रळय होत असतो; व तो (अभ्रासवें गेला दुर्दिनु जैसा) आकाशांतील अभ्रें प्रभंजनानें वितळून टाकलीं असतां त्यांच्याबरोबर दिवसाचें दुर्दिनत्व हें जसें आपोआपच ओसरून जात असतें, तसा शब्दाच्या नाशाबरोबर आपोआपच होत असतो. अतएव शब्द व तन्निर्मित अशीं हीं ज्ञानाज्ञानें या सर्वांची प्रतिष्ठा जेथें असेल तेथें असो, व शब्दाच्या वडिलोपार्जित वतनदारीचें स्थान असें जें हें चराचर विश्व, त्यांत ती आहे, हें आह्मांला माहीत असून तेथें ती असलीच पाहिजे ही गोष्टहि पण आह्मांला मान्य आहे. परंतु परमात्म्याच्या घरीं मात्र यांपैकीं कोणाची नुस्ती ओळख सुद्धां नाहीं. म्हणून आत्मदृष्ट्या–अर्थात् यथार्थदृष्ट्या–बोलावयाचें म्हणजे, एकंदर चराचर विश्व जसें स्वप्नवत् तुच्छ आहे, तसाच शब्द व तन्निर्मित ज्ञानाज्ञानें हीं देखील वस्तुतः स्वप्नसृष्टीच असल्यामुळें तीहि सर्व तशींच तुच्छ होत ॥ १०२ ॥

प्रकरण सातवें.

अज्ञान-खंडन.



नाज्ञानं चात्मभूतं न करणजनितं साश्रयं नाश्रयं वा।
सादृश्यान्नोपमीयं निजवयुनयुतात्कार्यनाशादसत्वात् ॥
नान्यत्वान्नास्ति चान्योपमितिजनितान्नेति तर्कात्सुसत्यं।
ज्ञानेशस्यात्र तुभ्यं कथितरनुमया पंढरीनाथ भावः ॥ ७॥

आतां अज्ञान-खंडन या मथळ्याकडे पाहून सकृद्दर्शनीं असा प्रश्न उपस्थित होईल कीं गत प्रकरणीं शब्दाचें खंडन करतांनां अविद्येची अविद्यमानता व तिची अभावरूपता स्पष्ट शब्दानें दाखविण्यांत आली असतां, पुनः त्याच विषयाचें प्रतिपादन करण्यासाठीं हें एक स्वतंत्र प्रकरण लिहिण्याचें काय प्रयोजन? अविद्या व अज्ञान हे दोन भिन्न पदार्थ आहेत काय? व नसले तर अभावरूप व अतएव अविद्यमान अशा अज्ञानाचें खंडन आणखीं कशाला हवें? परंतु या प्रश्नाचें उत्तर असें आहे कीं अविद्या व अज्ञान हे यद्यपि दोन भिन्न पदार्थ नाहींत, तथापि गत प्रकरणीं अविद्येच्या अविद्यमानतेचा जो विचार केला आहे, तो अविद्येच्या निवृत्तीस शब्द साधनीभूत होऊं शकतो कीं काय, या प्रश्नाच्या दृष्टीनें व तेवढ्याच पुरता, केलेला असा **सामान्यविचार** होय. अविद्या ही खरोखरच अभावरूप आहे कीं काय, या प्रश्नाच्या साधकबाधक विचारांसह तिच्या अविद्यमानतेचा **विशेषविचार** गत प्रकरणीं झालेला नाहीं व तो करण्याचें तें स्थलहि नव्हतें. म्हणून तत्संबंधानें तसा **विशेषविचार** करण्यासाठीं या प्रकरणाचा आरंभ केला गेला आहे. आणि "सोपानक्रमतो देवो मंदं मंदं हितं नृणां उपदिश्य-न्विपन्नापि पुनः पक्वाधिकारिणः" या शिकवणीच्या नियमाप्रमाणें जिज्ञासूला कोणताहि विषय नीट समजावून देतांनां तो विषय हळुहळु व क्रमाक्रमानें त्याच्या पुढें मांडणें, व खुंटा हलवून हलवून पक्का करण्यासारखा तोच तो विषय अनेक बाजूंनें वारंवार जिज्ञासूच्या दृष्टिपर्यंत आणून त्याच्या हृदयांत तो पुरता ठसवून देणें, हें अविद्येसंबंधानें तसा विशेषविचार करण्याचें प्रयोजन होय. तस्मात् गत प्रकरणीं अविद्येची

अविद्यमानता जरी स्पष्ट शब्दानें दाखविली गेली आहे, तरी पण पुनः तिला सर्व बाजूनें शोधून पाहाण्यासाठीं श्रीज्ञानेश्वरांनीं हें स्वतंत्र प्रकरण लिहिलें आहे:

१ अज्ञान व ज्ञान.

असो, तर आतां प्रकृतासंबंधानें बोलावयाचें म्हणजे, सांप्रत या अज्ञान नामक व्याघ्रानें जगाच्या एका टोंकापासून ते दुसऱ्या टोंकापर्यंत सर्वत्रांना सारखेंच ' सळो का पळो ' करून सोडलें आहे. मनुष्य मात्र, मग तो पुरुष असो वा स्त्री असो, लहान असो वा थोर असो, अज्ञ असो वा प्रज्ञ असो, तो या वाघोबाच्या त्रासानें सारखाच त्रस्त झालेला दिसतो.

परंतु वास्तविक पाहिलें असतां कोणालाहि त्याची इतकी भीति कां वाटावी तें कांहीं कळत नाहीं. कारण, अज्ञान म्हणजे ज्ञानाचा अभाव—त्याचा नाहींपणा—होय. परंतु अशा प्रकारची ज्ञानाच्या अभावरूप परिस्थिति, शशशृंग किंवा खपुष्प या सारखी कोठे कधींच असत नाहीं व असूं शकत नाहीं. कारण ज्ञानघन असा जो परमात्मा तो सदासर्वकाळ सर्वत्र विद्यमान असून त्याची ती विद्यमानता त्रिकालाबाधित आहे. तेव्हां अशा प्रकारच्या या सार्वत्रिक व सार्वकालिक ज्ञानावस्थेंत ज्ञानाच्या अभावरूप जें अज्ञान त्याच्या असण्याला अवकाश कोठला ? त्यानें कोठे कधीं कसें असावयाचें ? अर्थात् या ज्ञानावस्थेंत अज्ञान हें कदापि असूं शकत नाहीं.

तर मग ही अज्ञानविषयक कल्पना कोठे व कशी उत्पन्न होते ? या प्रश्नाचें उत्तर इतकेंच कीं, एकटें ज्ञानच जर सर्वत्र ओतप्रोत भरलेलें आहे, तर अज्ञानविषयक कल्पना तरी दुसऱ्या कोठे उत्पन्न होणार ? अर्थात् ती देखील ज्ञानाच्याच आश्रयानें प्रादुर्भूत होत असते. परंतु तिला याप्रमाणें ज्ञानाचा आश्रय लाभला व ज्ञान हें अज्ञानाच्या आहेपणाचें निदर्शक झालें, तरी तेवढ्यानें तो अज्ञानाचा आहेपणा खरामात्र ठरत नाहीं, हीं गोष्ट लक्ष्यांत ठेवली पाहिजे. कारण ज्ञानाच्या आश्रयानें निदर्शनास येणारें हें अज्ञान म्हणजे, अज्ञान या नांवाचा एखादा पदार्थविशेष ज्ञानाच्या पोटीं उत्पन्न होऊन त्यानें ज्ञानाच्या घरीं नांदणें नव्हें. तर सूर्यकिरणांच्या आश्रयानें जसें मरीचिका नामक खोटें जल दृगोचर होत असतें, तसाच आपल्या स्वरूपभूत निर्विशेष ज्ञानाच्या आश्रयानें येणारा, जीवोऽहम् हें अज्ञान तर शिवोऽहम्

हें ज्ञान, सुषुप्ति ही अज्ञानावस्था तर जागृति ही ज्ञानावस्था, दगड-धोंडे-माती वगैरे स्थावर किंवा अचेतन पदार्थ ही अज्ञानात्मक परिस्थिति तर मनुष्य-पशु-पक्षी वगैरे जंगम किंवा सचेतन पदार्थ ही ज्ञानात्मक परिस्थिति, याप्रमाणें देशपरिछिन्न व कालपरिछिन्न अशा नसल्याच ज्ञानाज्ञानविषयक परस्पर सापेक्ष व एकमेकींच्या प्रतियोगी कल्पनांचा, म्हणजे तत्तत्पदार्थाकारा अनेकविध वृत्तिविशेषांचा, नुस्ता प्रत्यय मात्र होय.

शिवाय, या ज्ञानाज्ञानाच्या आहेपणाचा जो प्रत्यय येतो तो ज्ञानाच्या स्वभावसिद्ध अशा अवस्थेंत, ह्मणजे निर्विकल्प-समाधींत, जेव्हां ज्ञानाचा स्वाभाविक शान्त, अचंचल, निर्विशेष, अशा नुस्त्या अर्थमात्र-निर्भासन रूपानें अनुभव घडत असतो तेव्हां, कधींच येत नाहीं, तर व्युत्थान दशेंत, अर्थात् ज्ञानाच्या एक प्रकारच्या प्रक्षुब्धावस्थेंत, मात्र येत असतो. आपल्या स्वरूपभूत ज्ञानाच्या ठिकाणीं स्वाभाविक रीत्या एक प्रकारच्या स्वस्वरूपावलोकनाच्या इच्छेचा प्रादुर्भाव होणें, त्या इच्छेसरसें त्या ज्ञानानें ज्ञाता-ज्ञान-ज्ञेय असे त्रिविध होऊन उसळणें व अनेकविध दृश्याच्या रूपानें आपल्या स्वरूपाचा प्रत्यय घेऊं लागणें, ही त्याची प्रक्षुब्धावस्था म्हणवते; व ती त्याच्या स्वाभाविक एकरसपणाहून विलक्षण व अतएव स्वयं विपरीत ज्ञानरूप, किंबहुना अज्ञानरूप, अशी त्याची एक अवस्थाविशेष होय. आणि जेव्हां ज्ञान हें आपल्या या अशा प्रकारच्या प्रक्षुब्धावस्थेंत असतें, तेव्हां मात्र तें वर सांगितलेल्या ज्ञानाज्ञानविषयक कल्पनांना आश्रय देऊन त्यांना उदयास आणीत असतें व आपल्या प्रेरणेनें त्यांचें अस्तित्व भासवीत असतें.

येन्हवीं तरी अज्ञाना । जैं ज्ञानाची नसे क्षोभना ।
तैं तन्हीं काना । खालींचि दडे ॥ १ ॥

अमृतवाहिनी टीका–(येन्हवीं तरी अज्ञाना जैं ज्ञानाची नसे क्षोभना) एऱ्हवीं, ह्मणजे जेव्हां ज्ञान प्रक्षुब्ध नसतें तेव्हां, अर्थात् निर्विकल्प समाधींत, अनुभवमात्ररूपानें अनुभूत होणाऱ्या ज्ञानाच्या स्वाभाविक स्थितींत, अज्ञानाला कोठेंहि थारा मिळत नाहीं, कधींहि अज्ञानविषयक कल्पना प्रादुर्भूत होत नाहीं. अधिक काय पण (तैं तन्हीं काना खालींचि दडे) त्या स्थितींत हें अज्ञान कानाखालींच दडलेलें असतें, ह्मणजे त्याचें नुस्तें नांव सुद्धां कोणाच्या कानावर येत नाहीं. कोणाला अज्ञान हा शब्द ऐकावयास देखील सांपडत नाहीं.

अथवा क्षोभना ह्मणजे प्रेरणा; आणि अज्ञानाला जेव्हां ज्ञानाची प्रेरणा नसते, ह्मणजे जेव्हां ज्ञान हें अज्ञानाचें अस्तित्व दाखवीत नाहीं, त्याच्या आहेपणाच्या कल्पनेला प्रेरीत नाहीं, तेव्हां अज्ञान हें काना-खालींच दडलेलें असतें, ह्मणजे त्याचें नांवसुद्धां कोणाला ऐकूं येत नाहीं॥१॥

एवंच अज्ञान नांवाचा बागोबा आहे, व तो आजकाल नवीनच उत्पन्न झाला आहे अशांतलाहि काहीं प्रकार नाहीं. तर तो अनादि कालापासूनच आहे; पण वस्तुरूपानें मात्र तो कोठेंहि नाहीं व कधीं कोठे असूं शकतहि पण नाहीं. तर नुस्त्या कल्पनेंत तो आपल्या सुप्रसिद्ध अशा नांवानें मात्र आहे, व तसा तो बहुतेक सर्वत्रच आहे व सदासर्वकाळ आहेच. शिवाय त्याचें तें कल्पनारूपानें व अज्ञान या नावानें असणें, हें देखील—

आडसूनि आंधारीं । खद्योत दीप्ती शिरीं ।
तैसें हें लटिकें वरी । अनादी होये ॥ २ ॥

अ० टी०—(आडसूनि आंधारीं खद्योत दीप्ती शिरीं) रात्रीच्या वेळीं अंधाराचा आडोसा घेऊन, ह्मणजे अंधाराच्या आश्रयानें, काजवे हे जसे आपल्या माथ्यावर चमकत असतात, तशा प्रकारचें होय. ह्मणजे काजवे हे दिवसां कधींच चमकत नाहींत; आणि रात्रीच्या गर्द अंधारांत ते चमकले तरी त्यांच्या त्या चमकण्यानें नुस्तें त्यांचें शरीर दिसण्यापुरतें देखील अंधाराचें निवारण काहीं होत नाहीं. तर अंधारांत ती चमक नुस्ती दिसण्यापुरती मात्र असते व अतएव वस्तुगत्या ती अप्रकाशरूप, अर्थात् खोटी, चमक होय. (तैसें हें लटिकें) तोच प्रकार अज्ञानाच्या त्या असण्याचा आहे. म्हणजे, काजवा हा जसा अंधाराच्या आश्रयानें आपली खोटी चमक खरी ह्मणवून मिरवीत असतो, तसें अज्ञान हें ज्ञानाच्या प्रेरणेचा किंवा क्षोभनेचा आश्रय घेऊन आपला खोटा आहेपणा खरा म्हणून मिर-वीत असतें. आणि (वरी) त्यांतल्या त्यांत आणखी विशेष हा कीं (अनादी होये) "प्रकृतिं पुरुषं चैव विद्ध्यनादी उभावपि" याप्रमाणें त्याचा तो खोटा आहेपणा नुस्ता आजकालच नव्हे, तर अनादि कालापा-सून खरा मानला जात असून सांख्यांनीं तर त्याच्या त्या खरेपणाला बहु-तेक वज्रलेपच करून ठेवलें आहे, असें ह्मटलें तरी चालेल.

या ओवीच्या दुसऱ्या चरणांतील ' शिरीं ' या पदाच्या जागीं ' शिरी-

मिरी ' असाहि एक पाठ आढळतो; आणि ' झिरीमिरी ' या शब्दाचा अर्थ किंचिन्मात्र, अळुमाळु, काहींसा, थोडासा, असा आहे. अतएव काजवा जसा आपला काहींसा चमकदारपणा दाखवीत असतो, असा त्या चरणाचा अर्थ होत असून त्याची दार्ष्टांतांत जुळणी करतांना अज्ञानहि तसेंच आपला खोटा आहेपणा खरा ह्मणून नुस्ता भासवीत मात्र असतें, अशी त्या अर्थाची जुळणी होत असते ॥ २ ॥

असो तर सारांश, काजव्याच्या आंगीं चमक आहे, ही गोष्ट मानतां येण्यासाठीं जसें अंधाराचें साह्य अवश्यमेव लागतें, त्याप्रमाणें अज्ञानाचा आहेपणा, त्याचें अस्तित्व, खरें मानलें जाण्यास अनुकूल अशी परिस्थिति ह्मटली म्हणजे तशीच अज्ञानरूपा अशी जी ज्ञानाची क्षोभना ती होय. तद्व्यतिरिक्त काहीं अज्ञानाचें नांव कोठे कधीं ऐकूं येणार नाहीं. वास्तव—

जैसी स्वप्ना स्वप्नीं महिमा । तमीं मानु असे तमा ।
तेवि अज्ञान गरिमा । अज्ञानीची ॥ ३ ॥

अ० टी०—(स्वप्ना जैसी स्वप्नीं महिमा) स्वप्नाचें माहात्म्य जसें स्वप्नांत मात्र असतें. उदाहरणार्थ, एखाधा गरीब ब्राह्मणाला स्वप्नांत जर कोणीं दात्यानें आपलें सर्वस्व दान केलें तर तो ब्राह्मण अत्यंत हर्षभरित होऊन दात्याचे गुण गात असतो. परंतु तो त्याचा हर्ष कोठवर ? तर अर्थात् जोपर्यंत ब्राह्मण स्वप्नावस्थेंत असतो तोंपर्यंतच. जागृतीची व त्याची भेट झाल्यानंतर नव्हे. कारण जागेपणीं फुटकी कवडीसुद्धां पदरीं पडली नाहीं, असें पाहातांच त्याचा तो स्वप्नांतला हर्ष जागच्या जागीं जिरून जात असतो.

अथवा, (तमीं मानु असे तमा) अंधाराला जो मान मिळावयाचा तोहि जसा अंधारांतच मिळत असतो. उदाहरणार्थ, (रात्रीं) अंधार आपल्याकडे पाहुणा आला असतां आपण सर्वच आपआपल्या शक्त्यनुसार वैय्यक्तिक व सार्वजनिक अशा दोन्हीं रीतींनें त्याचा यथायोग्य सत्कार हा करीतच असतो. कारण त्याच्या सन्मानार्थ गांवांत सर्वत्र रोषनाई केली जाते, " शिष्टागमने अनध्यायः" या नियमाप्रमाणें मुलामुलींच्या सर्व शाळांना सुट्टी दिली जाते, कचेऱ्या बंद ठेवल्या जातात व बाजारांत हरताळ असते. परंतु अशा प्रकारचा हा राजासारखा अंधाराचा सन्मान आपण केव्हां करतों ? तर अर्थात् अंधारांत—म्हणजे रात्रीं—दिवसाढवळ्या उजेडांत नव्हे ! किंवा ही मोहरात्र, ती महारात्र, ही काळरात्र, असें जें या विशेष रात्रींचें आम्हां

भारतवासीयांना महत्त्व वाटत असतें, तें तरी त्यांना, त्यांच्या घनांधकारामुळें एकंदर तीनशें साठ रात्रींच्या समुदायांत–म्हणजे अंधारांतच–प्राप्त झालेलें असतें, दिवसाच्या दृष्टीनें सर्वच रात्री सारख्या असल्यामुळें प्रकाशांत त्यांचें महत्त्व कोणी मानीत नाहीं, हें सांगावयास नकोच.

एवंच, स्वप्नाचें महात्म्य जसें स्वप्नांतच असतें, जागृतींत नसतें, किंवा अंधाराला जसा अंधारांतच मान मिळत असतो, उजेडांत त्याला कोणी विचारीत नाहीं, (तेवि अज्ञान गरिमा अज्ञानीचा) तशीच अज्ञानाची गरिमा, म्हणजे श्रेष्ठता ही अज्ञानाच्या घरीं मात्र असते–त्याची जी काहीं प्रतिष्ठा मानली जावयाची ती फक्त ज्ञानाच्या प्रक्षुब्धावस्थेंत मात्र मानली जात असते. यथार्थ अशा ज्ञानाच्या गांवीं त्याला नुस्तें नांवानें सुद्धां कोणी ओळखीत नाहीं, असें समजलें पाहिजे ॥ ३ ॥

कोल्हेरीचे[1] वारू । न येती धारकीं घरू ।
न ये लेणा शृंगारू । वोडंवरीचा ॥ ४ ॥

अ० टी०—(कोल्हेरीचे वारू न येती धारकीं घरू) गंधर्व नगरांत अनेक घोडयांच्या आकृति इतस्ततः झपाटयानें धांवत असलेल्या दिसतात. परंतु हे घोडे फार जलद चालणारे म्हणून त्यांचे रिसाले तयार करून त्यांना जसें रणक्षेत्रांत नेऊन उभे करतां येत नाहीं. आणि कां ? तर ते घोडे नुस्ते दिसण्यापुरते मात्र असतात, व्यवहारोपयोगी अस्तित्व त्यांना मुळींच नसतें, म्हणून. किंवा (न ये लेणा शृंगारू वोडंबरीचा) जादुविधेनें दाखविण्यांत येणाऱ्या ठुशा-चिंचपेट्या या दिसण्यांत सुंदर व

१ "कोल्हेरीचे वारू" या वाक्याचा अर्थ कोणी कुंभाराच्या घरचे मातीचे घोडे असाहि करतात, परंतु ज्या घोडयांना रणांगणावर नेणें कधींच शक्य नाहीं, त्यांचें उदाहरण वाचकांच्या पुढें मांडण्याचा श्रीज्ञानेश्वरमहाराजांचा उद्देश दिसत असून तसे घोडे गंधर्व नगरांतले मात्र असूं शकतात. मातीच्या घोडयांना रणक्षेत्रांत नेणें हें सर्वथा काहीं अशक्यतेच्या कोटींत जात नाहीं.कारण शककर्त्या शालिवाहनानें विक्रमाला परास्त करतांना रणांगणावर मातीचे घोडेच नेऊन उभे केले होते व आपल्या सेनेचा अगणितपणा दुरून दाखविण्यापुरता त्यांचा उपयोग करून घेतला होता, असा एक कथाभाग ऐकण्यांत आहे. म्हणून येथे त्या वाक्याचा 'गंधर्व नगरांतले घोडे' असा अर्थ केला आहे.

बाजारभावाच्या मानानें पुष्कळच स्वस्त, किंबहुना फुकट, असल्या तरी त्या जशा आंगावर घालून कोणाला हळदीकुंकवाला काहीं जातां येत नाहीं. कारण त्या नुसत्या डोळ्यानें पाहाण्या मात्र, हातीं त्या कधींच लागत नाहींत, म्हणून ॥ ४ ॥

त्याप्रमाणें —

हें जाणणेयाच्या घरीं । खोचिलेंहि आन न करी ।
कायी चांदणा उठे लहरी । मृगजळाची ॥ ५ ॥

अ० टी०–(हें जाणणेयाच्या घरीं) अज्ञान हें जाणता असा जो आत्मा त्याच्या घरीं, किंवा ज्ञात्याच्या दृष्टीनें, (खोचिलेंहि) रोंविलें तरी, ह्मणजे दृष्टीचा कितीहि नेट देऊन, किंवा कितीहि विचार करून, पाहिलें तरी, शेवटीं अभावरूपच ठरणार. तें काहीं आपल्यास आपल्या अभावरूपतेहून (आन न करी) अन्य, अर्थात् भावरूप, ठरवून घेऊं शकत नाहीं. कारण उघडच आहे कीं, (कायी चांदणा उठे लहरी मृगजळाची ?) चांदण्यांत मृगजळाच्या लहरी उठून तेथे मृगजळाचें अस्तित्व कधीं तरी दिसूं शकतें काय ? अर्थात् कधींच नाहीं तर सकाळीं मंद, मध्यान्हीं तीव्र व सायंकाळीं निस्तेज, याप्रमाणें नेहमीं तरतमभावास प्राप्त होणाऱ्या व अतएव चंचल, अशा सूर्यकिरणांत मात्र, मृगजळाचा प्रत्यय येत असतो; व तीं सूर्यकिरणें शांत होऊन चांदण्याच्या रूपानें प्रकाश देऊं लागलीं असतां, त्यांत खोट्या अशा मृगजळाचें अस्तित्व कधींच प्रतीत होत नाहीं. तोच प्रकार अज्ञानाचा आहे. ज्ञाता-ज्ञान-ज्ञेयरूपानें चलायमान झालेल्या अशा ज्ञानाच्या प्रक्षुब्धावस्थेंत मात्र अज्ञान हें आपलें अस्तित्व मिरवीत असतें, समाधींत अनुभवास येणाऱ्या आत्म्याच्या स्वरूपभूत ज्ञानाच्या प्रशान्त अशा स्वाभाविक स्थितींत तें आपल्या अस्तित्वाचा प्रत्यय कदापि देऊं शकत नाहीं ॥ ५ ॥

आणि ज्ञान हें ह्मणिजे । तें अज्ञानाचें पा दुजें ।
एक लपवोनि दाविजे । एक नोहे ॥ ६ ॥

अ० टी०—(आणि ज्ञान हें ह्मणिजे) आणि ज्ञानाच्या त्याच प्रक्षुब्धावस्थेंत अज्ञानाच्या अपेक्षेनें प्रादुर्भूत होणारें असें जें त्याचें प्रतिस्पर्धी ज्ञान आहे, तें तरी वस्तुगत्या काय आहे ? त्याला ज्ञान ह्मणतात इतकेंच.

पण वास्तवतः जसें अज्ञान तसेंच तें ज्ञान, मिळून दोन्हीं सारखींच होत. कारण जीवोऽहम् या अज्ञानांतील अहंभाव हा व्यष्टिपुरताच असतो तर शिवोऽहम् या ज्ञानांतील अहंभाव हा समष्टिविषयक व अतएव समष्टीला व्यापून बसलेला असा असतो; पण यथार्थ ज्ञानांत अहंभाव कोठला ? अर्थात् अज्ञानाचा निदर्शक असा जो हा अहंभाव, तो दोन्हीं ठिकाणीं सारखाच असतो. तस्मात् (तें अज्ञानचि पा दुजे) जगांत जें हें ज्ञान ह्मणून मिरवीत असतें तें देखील वस्तुगत्या दुसरें एक अज्ञानच होय. कारण जेथे असतात तेथे हीं दोन्हीं असतात व नाहींशीं होतात तेव्हां तीं दोन्हीं बरोबर नाहींशीं होत असतात. (एक लपवोनि दाविजे एक नोहे) एकाच्या अभावीं दुसऱ्याला पाहावयास जाल तर तें कोठेंहि आढळणार नाहीं. अर्थात् तीं यमल संतति सारखीं दोन्हीं बरोबर उत्पन्न होणारीं व बरोबर नाहींशीं होणारीं होत ॥ ६ ॥

असो आतां हा प्रस्तावो । आधीं तव अज्ञानाचा शोध घेवो ।
मग तयाचिया सांचीं लाहो । ज्ञानहि ळटिकें ॥ ७ ॥

अ० टी०–(असो आतां हा प्रस्तावो) असो तर, येथवर प्रास्ताविक लेखाच्या रूपानें जो ज्ञानाज्ञानाचा समुच्चयात्मक विचार झाला तो आतां पुरे. कारण (आधीं तव अज्ञानाचा शोध घेवो) प्रकृतास अनुसरून तूर्त अज्ञानाची सर्व बाजूंनें तपासणी आपल्यास अगोदर केली पाहिजे. आणि वर सांगितल्याप्रमाणें (मग तयाचिया सांची) अज्ञान सर्वथैव खोटें आहे, ही गोष्ट जर या तपासणीअंतीं खरी ठरली, तर मग (लाहो ज्ञानहि ळटिकें) तत्सापेक्ष जें ज्ञान तें अनायासेंच खोटें ठरेल. त्यासाठीं फारसे प्रयास करावे लागणार नाहींत, कारण जेथे अज्ञान तेथेंच हें ज्ञान व जेथे हें ज्ञान तेथेच अज्ञान, अशीं हीं उभयतां असतील तेथे दोन्हीं असावयाचीं व नसतील तेथे दोन्हीं नसावयाचीं, असें ज्या अर्थीं त्यांचें साहचर्य असतें त्या अर्थीं मूळ त्या दोन्हींचें एकच असलें पाहिजे. म्हणजे एकच खोडाच्या त्या दोन शाखा मात्र आहेत असें साहजिकच अनुमान होतें. अतएव, अज्ञानाहून भिन्न, असा जो या ज्ञानाचा विशेष असेल, तेवढ्यापुरता विचार खेरीज करून, बाकी जो निर्णय अज्ञानाविषयीं शोधाअंतीं ठरेल, तोच निर्णय तत्सापेक्ष असें जें हें ज्ञान त्यालाहि लागू करण्यास हरकत नाहीं ॥ ७ ॥

बाजारभावाच्या मानानें पुष्कळच स्वस्त, किंबहुना फुकट, असल्या तरी त्या जशा आंगावर घालून कोणाला हळदीकुंकवाला काहीं जातां येत नाहीं. कारण त्या नुस्त्या डोळ्यानें पाहाव्या मात्र, हातीं त्या कधींच लागत नाहींत, म्हणून ॥ ४ ॥

त्याप्रमाणें—

हें जाणणेयाच्या घरीं । खोचिलेहि आन न करी ।
कायी चांदणा उठे लहरी । मृगजळाची ॥ ५ ॥

अ० टी०—(हें जाणणेयाच्या घरीं) अज्ञान हें जाणता असा जो आत्मा त्याच्या घरीं, किंवा ज्ञात्याच्या दृष्टीनें, (खोचिलेहि) रोंविलें तरी, ह्मणजे दृष्टीचा कितीहि नेट देऊन, किंवा कितीहि विचार करून, पाहिलें तरी, शेवटीं अभावरूपच ठरणार. तें काहीं आपल्यास आपल्या अभावरूपतेहून (आन न करी) अन्य, अर्थात् भावरूप, ठरवून घेऊं शकत नाहीं. कारण उघडच आहे कीं, (कायी चांदणा उठे लहरी मृगजळाची !) चांदण्यांत मृगजळाच्या लहरी उठून तेथे मृगजळाचें अस्तित्व कधीं तरी दिसूं शकतें काय ? अर्थात् कधींच नाहीं तर सकाळीं मंद, मध्यान्हीं तीव्र व सायंकाळीं निस्तेज, याप्रमाणें नेहमीं तरतमभावास प्राप्त होणाऱ्या व अतएव चंचल, अशा सूर्यकिरणांत मात्र, मृगजळाचा प्रत्यय येत असतो; व तीं सूर्यकिरणें शांत होऊन चांदण्याच्या रूपानें प्रकाश देऊं लागलीं असतां, त्यांत खोटया अशा मृगजळाचें अस्तित्व कधींच प्रतीत होत नाहीं. तोच प्रकार अज्ञानाचा आहे. ज्ञाता-ज्ञान-ज्ञेयरूपानें चलायमान झालेल्या अशा ज्ञानाच्या प्रक्षुब्धावस्थेंत मात्र अज्ञान हें आपलें अस्तित्व मिरवीत असतें, समाधींत अनुभवास येणाऱ्या आत्म्याच्या स्वरूपभूत ज्ञानाच्या प्रशान्त अशा स्वाभाविक स्थितींत तें आपल्या अस्तित्वाचा प्रत्यय कदापि देऊं शकत नाहीं ॥ ५ ॥

आणि ज्ञान हें ह्मणिजे । तें अज्ञानाचि पा दुजे ।
एक लपवोनि दाविजे । एक नोहे ॥ ६ ॥

अ० टी०—(आणि ज्ञान हें ह्मणिजे) आणि ज्ञानाच्या त्याच प्रक्षुब्धावस्थेंत अज्ञानाच्या अपेक्षेनें प्रादुर्भूत होणारें असें जें त्याचें प्रतिस्पर्धी ज्ञान आहे, तें तरी वस्तुगत्या काय आहे ? त्याला ज्ञान ह्मणतात इतकेंच.

पण वास्तवतः जसें अज्ञान तसेंच तें ज्ञान, मिळून दोन्हीं सारखींच होत. कारण जीवोऽहम् या अज्ञानांतील अहंभाव हा व्यष्टिपुरताच असतो तर शिवोऽहम् या ज्ञानांतील अहंभाव हा समष्टिविषयक व अतएव समष्टीला व्यापून बसलेला असा असतो; पण यथार्थ ज्ञानांत अहंभाव कोठला ? अर्थात् अज्ञानाचा निदर्शक असा जो हा अहंभाव, तो दोन्हीं ठिकाणीं सारखाच असतो. तस्मात् (तें अज्ञानचि पा दुजें) जगांत जें हें ज्ञान ह्मणून मिरवीत असतें तें देखील वस्तुगत्या दुसरें एक अज्ञानच होय. कारण जेथे असतात तेथे हीं दोन्हीं असतात व नाहींशीं होतात तेव्हां तीं दोन्हीं बरोबर नाहींशीं होत असतात. (एक लपवोनि दाविजे एक नोहे) एकाच्या अभावीं दुसऱ्याला पाहावयास जाल तर तें कोठेहि आढळणार नाहीं. अर्थात् तीं यमल संतति सारखीं दोन्हीं बरोबर उत्पन्न होणारीं व बरोबर नाहींशीं होणारीं होत ॥ ६ ॥

असो आतां हा प्रस्तावो । आधीं तव अज्ञानाचा शोध घेवो ।
मग तयाचिंया सांचीं लाहो । ज्ञानहि लटिकें ॥ ७ ॥

अ० टी०-(असो आतां हा प्रस्तावो) असो तर, येथवर प्रास्ताविक लेखाच्या रूपानें जो ज्ञानाज्ञानाचा समुच्चयात्मक विचार झाला तो आतां पुरे. कारण (आधीं तव अज्ञानाचा शोध घेवो) प्रकृतास अनुसरून तूर्त अज्ञानाची सर्व बाजूनें तपासणी आपल्यास अगोदर केली पाहिजे. आणि वर सांगितल्याप्रमाणें (मग तयाचिया सांची) अज्ञान सर्वथैव खोटें आहे, ही गोष्ट जर या तपासणीअंतीं खरी ठरली, तर मग (लाहो ज्ञानहि लटिके) तत्सापेक्ष जें ज्ञान तें अनायासेंच खोटें ठरेल. त्यासाठीं फारसे प्रयास करावे लागणार नाहींत, कारण जेथे अज्ञान तेथेच हें ज्ञान व जेथे हें ज्ञान तेथेच अज्ञान, अशीं हीं उभयतां असतील तेथे दोन्हीं असावयाचीं व नसतील तेथे दोन्ही नसावयाचीं, असें ज्या अर्थीं त्यांचें साहचर्य असतें त्या अर्थीं मूळ त्या दोन्हींचें एकच असलें पाहिजे. म्हणजे एकच खोडाच्या त्या दोन शाखा मात्र आहेत-असें साहजिकच अनुमान होतें. अतएव, अज्ञानाहून भिन्न, असा जो या ज्ञानाचा विशेष असेल, तेवढ्यापुरता विचार खेरीज करून, बाकी जो निर्णय अज्ञानाविषयीं शोधाअंतीं ठरेल, तोच निर्णय तत्सापेक्ष असें जें हें ज्ञान त्यालाहि लागू करण्यास हरकत नाहीं ॥ ७ ॥

आतां, या अज्ञानाच्या आहे-नाहींपणा संबंधानें आपल्याकडे यापूर्वी बराच खल झाला असल्यामुळें, युक्तिप्रमाणादिकांचीं पुटावर पुटें बसून चांगले परिणामकारक बनलेले असे एतद्विषयक अनेक प्रकारचे अनेक सिद्धान्त त्यांतून निर्माण झाले आहेत. तस्मात् यापुढें या विषयाचा विचार करणारांनीं त्यांनां अग्रपूजेचा मान हा दिलाच पाहिजे. परंतु या सिद्धान्तांचा समुदाय म्हणजे वस्तुगत्या एक अमर्याद असें सिद्धांतांचें महारण्य होय. तेव्हां त्या सर्वांचें पर्यालोचन काहीं येथे करतां येत नाहीं. यास्तव त्यांपैकीं मुख्य मुख्य सिद्धान्तांच्या युक्तायुक्ततेवर नुस्ता दृष्टिपात करून आपल्यास पुढें चालावयाचें आहे; व तेवढेंच करणें येथे पर्याप्तहि पण आहे.

२ मतमतान्तरांचें परीक्षण.

(१) स्वाश्रयस्वविषयवादें.

काहीं विद्वानांचें म्हणणें असें आहे कीं, अज्ञान हें स्व म्हणजे आत्म्याच्या, शुद्ध चेतनाच्या, आश्रयानेंच राहातें, व आत्म्यालाच तें विषय करीत असतें, म्हणजे आच्छादित करीत असतें. परंतु असें जर असेल तर सद्गुरूंनी असा प्रश्न उपस्थित होतो कीं—

या अज्ञान ज्ञानाते । अंगींचि असे जिते ।
तरीं जेथे असे तयातें । नेण कां न करी ॥ ८ ॥

अ० टी०—(या अज्ञान ज्ञानाते अंगींचि असे जिते) आत्म्याच्या स्वरूपभूत ज्ञानाचा आश्रय घेऊनच [illegible] न हें जिवंत [illegible] असेल, ज्ञानाच्या अंगावर राहूनच जर तें आ[illegible] संपादि[illegible] (तरीं जेथे असे तयातें नेण कां न करी) [illegible] त्यानें [illegible] [illegible] असतो—ज्याच्या अंगावर तें राहात अ[illegible] अस[illegible] त्या सर्वांच्या[illegible], सर्वांच्या जाणत[illegible] सर्वत्र [illegible] साम्राज्य तें कां प[illegible]

का[illegible]

अ० टी०—डोळ्यांना अंधारानें व्यापलें की मग ते काहीं पाहूं शकत नाहींत; अज्ञानाच्छादित अशा सुषुप्तींत तोंडावर सूर्यानें आपली किरणें पसरलीं व कानाशीं नगारे वाजत असले तरी त्यांची दाद तेथे नसते, अर्थात् जागृतींतला जाणताःहा सुषुप्तींत पुरता नेणता झालेला असतो. तर मग त्याचप्रमाणें (अज्ञाने जेय असावें तेणे सर्व नेण होआवें) ज्याच्या अंगावर अज्ञान राहातें त्या सर्वजाणत्या, सर्वज्ञ,अशा आत्म्यानेंहि सर्वथा नेणतें झालें पाहिजे. एवंच (ऐसी जाति स्वभावें अज्ञानाची) अज्ञानाची जात ही स्वभावतःच अशी आहे—म्हणजे अज्ञानाचा जातिस्वभावच असा आहे—कीं जेथे जेथे म्हणून अज्ञानाची वस्ती असेल, तेथे तेथे सर्वत्र नेणतेपणाचेंच साम्राज्य प्रस्थापित झालेलें असावयाचें. जाणतेपणाला नुस्तें उभें राहाण्यापुरती देखील जागा तेथे रिकामी काहीं सांपडावयाची नाहीं ॥ ९ ॥

परंतु आत्म्याच्या स्वरूपांत तर या प्रकारांपैकीं काहीं दिसत नाहीं. उलट, तेथे सर्वत्र जाणतेपणाचेंच साम्राज्य असून नेणतेपणाला तेथे कोणी नुस्तें ओळखीतसुद्धां नाहीं, असेंच आत्म्याच्या घरीं जाऊन आलेले लोक सांगतात. आणि ज्याला तेथे जाऊन येण्याचें भाग्य लाभलेलें नाहीं, त्याला या जगांतहि पण तोच प्रकार दिसत असतो. तेव्हां हें असें कां ! अज्ञानाची संगति लाभल्यानंतरहि आत्म्यानें आंधळें होऊन कां बसूं नये ? किंवा त्यानें निदान घोरत तरी कां पडलें राहूं नये ? असा हा प्रश्न आहे. आणि स्वाश्रयस्वविषयवादाच्या पुरस्कर्त्यांकडून त्याचें समाधानकारक असें एखादें उत्तर काहीं अद्याप मिळालेलें नाहीं.

(२) अचिद्वाद[1]

तरी शास्त्र मत ऐसें । जे आत्माचि अज्ञान असे ।
आणि तेणेचि तो गिवसे । आश्रो जरी ॥ १० ॥
तरी नुठितां दुजे । अज्ञान आहे बिजें ।
तेंचि आथी हें बुझे । कोणा येथें ॥ ११ ॥

अ० टी०—(तरी शास्त्र मत ऐसें जे आत्माचि अज्ञान असे)

[1] हें तार्किकांपैकीं प्रभाकराचें आत्मविषयक मत होय.

दुसऱ्यां कांहीं शास्त्रकारांचें असें मत आहे कीं " आकाशवत् द्रव्यमात्मा, शब्दवत्तद्गुणश्चितिः[1] " म्हणजे, आकाशासारखाच आत्माहि द्रव्यरूप, अर्थात् अचिद्रूप, जडरूप, अज्ञानरूप, असा असून शब्द हा जसा आकाशाचा गुण आहे तसाच ज्ञान हा आत्म्याचा गुण मात्र होय; (आणि तेणेंचि तो आश्रो गिवसे) व तो ' आश्रो ' म्हणजे ज्ञानरूपी गुणाचा आश्रयभूत, अर्थात् गुणीभूत, आत्मा हा स्वतः आपल्या ज्ञानरूपी गुणानेंच आपल्यास जाणून घेत असतो. परंतु (जरी) असें जर आहे (तरी त्रुठिलां दुजे) तर, दुसरे कोणींहि न उठतां, म्हणजे उपस्थित नसतां किंवा उत्पन्न न होतां, (अज्ञान आहे विजें) आपल्या बीजभूत, म्हणजे मूळभूत, अशा स्थितींत असणारा जो अज्ञानी आत्मा (तोचि आथी हें येथे कोणा बुझे !) तो आहे, हें तरी येथे, म्हणजे एकमेवाद्वितीय अशा अज्ञानावस्थेंत, कोण जाणतो ? कोणाला त्याचें अस्तित्व कळतें ? कारण आत्मा आहे व शिवाय तो अज्ञानी आहे, असें जाणण्यासाठीं जाणणारा हा दुसराच कोणीं तरी असला पाहिजे, हें उघड होय. तेव्हां तें दुसऱ्याच्या अभावीं कोणाला कसें कळतें !

अथवा, जाणणें, कळणें, या क्रिया सर्वथा ज्ञानावलंबी आहेत. ज्ञानाचा आश्रय असल्याखेरीज कांहीं त्या घडूं शकत नाहींत, तेव्हां ' दुजे ' म्हणजे अज्ञानाहून भिन्न, त्याहून विलक्षण, असें जें ज्ञान, तें ' त्रुठिलां ' म्हणजे प्रादुर्भूत न होतां, आत्मा आहे व तो अज्ञानी आहे, हें जाणण्याची क्रिया अज्ञानी अशा आत्म्याच्या त्या मूळभूत अशा स्थितींत, कोणाच्या आश्रयानें घडते ? व कशी घडते ? ॥ १०।११ ॥

तात्पर्य असें आहे कीं—

> अज्ञान तंव आपणयातें । जडपणे नेणे निरुतें ।
> आणि प्रमाण प्रमाणातें । होत आहे ॥ १२ ॥

अ० टी०—(अज्ञान तंव आपणयातें जडपणे नेणे निरुतें) अज्ञान हें स्वतः आपल्यास जाणत असेल असें तर मानतां येत नाहींच. कारण अज्ञान, माया, प्रकृति, हे सर्व एकार्थी शब्द असून जडता, अप्रकाशपणा, हा त्यांच्या वाच्यार्थभूत पदार्थांचा (वस्तूंचा) स्वभाव होय. तेव्हां या असल्या लांकडाच्या ओंडक्यासारख्या किंवा दगडासारख्या अप्रकाशस्वभाव

[1] पंचदशी, चित्रदीप श्लोक ८८.

अशा अज्ञानानें स्वतः आपल्यास कसें जाणावयाचें ? अर्थात् अज्ञानी असा जो आत्मा तो आपल्या अप्रकाश स्वभावामुळें, स्वतः आपल्यास कदापि जाणूं शकत नाहीं, हें उघड होय. (आणि) आणि मीं आहें व मीं अज्ञानी आहें अशा रीतीनें आत्म्यानें आपल्यास जाणणें हें तर (प्रमाण प्रमाणातें होत आहे) प्रत्यक्ष प्रमाणानें प्रमाणित होणारें असें जें यथार्थ ज्ञान त्यासारखें ज्ञान आहे. कारण त्यांत प्रमाणद्वारा प्रमाणित झालेली स्वविषयक प्रमा अगदीं उघड दिसत आहे. तेव्हां प्रमाता-प्रमाण-प्रमेय यांच्या द्वारा घडणारा प्रमारूपी, म्हणजे यथार्थ ज्ञानरूपी, असा हा व्यवहार अज्ञानी अशा आत्म्याच्या अंगावर, म्हणजे त्याच्या आश्रयानें, कसा घडणार ? अर्थात् शक्यच नाहीं ॥ १२ ॥

या लागीं अज्ञान । करील आपुलें ज्ञान ।
हें म्हणत खेव घेववी मौन । विरुद्धाचि ॥ १३ ॥

अ० टी०—(या लागीं अज्ञान करील आपुलें ज्ञान) यास्तव अज्ञानाला आपलें ज्ञान होतें (हें म्हणत खेव घेववी मौन) हें म्हणतांक्षणीं तें वक्त्याला मौनच धरावयास लावीत असतें, म्हणजे गप बसवीत असतें. कारण (विरुद्धचि) तें माझी आई वंध्या आहे या म्हणण्यासारखें स्वविरोधी, अर्थात् वदतोव्याघातरूप, असल्यामुळें व्यवहारतः तें कोणाला कदापि करतांच येत नाहीं. मग तो शास्त्रकार असो वा कोणीहि असो. अथवा अशा प्रकारचें व्यवहारविरुद्ध भाषण करणें म्हणजे वस्तुगत्या वाचानें आपला पक्ष आपल्याच तोंडानें निर्मूल ठरवून घेण्यासारखें असल्यामुळें असलें बालिश भाषण करण्यापेक्षां त्यानें गप बसणेंच प्रशस्त होय ॥ १३ ॥

(३) चिदाचिद्वाद.[१]

तसेंच तिसऱ्या एका शास्त्रकाराच्या मतें " गूढं चैतन्यमुत्प्रेक्ष्य जडबोधस्वरूपताम्[२] " याप्रमाणें आत्मा हा चिज्जडरूप, ज्ञानाज्ञानरूप, आहे. म्हणजे त्यांच्या मतें आत्म्याच्या स्वरूपांत ज्ञान व अज्ञान हीं दोन्हीं एकमेकांत मिसळलेलीं असतात व त्यामुळें त्याच्या स्वभावावर निरवधानता, उपेक्षा, अस्पष्टता, जडता, या भावांची छटा पसरलेली असते. परंतु प्रथम तर

१ हें मत तार्किकांपैकी भट्टांचें आहे. २ पंचदशी चीत्र दिप, श्लोक ९५.

अंधार व उजेड या दोघांनीं एकमेकांत मिसळण्यासारखें ज्ञान व अज्ञान या दोघांनीं एकमेकांत मिळूनमिसळून असणें म्हणजे काय? तेंच मुळीं कळत नाहीं. अर्थात् एक भावरूप व एक अभावरूप अशा दोन पदार्थांच्या मिश्रणाची मुळीं कल्पनाच करतां येत नाहीं—

आणि जाणती वस्तु एक। ते येणे अज्ञाने कीजे मूर्ख।
तैं अज्ञान हे लेख। कवण धरी ॥ १४ ॥

अ० टी०—(आणि) आणि अज्ञान हाहि एक भावरूप पदार्थ आहे, असें गृहीत धरून पाहिलें तरी, सकृद्दर्शनीं असा प्रश्न उपस्थित होतो कीं (जाणती वस्तु एक ते येणे अज्ञाने कीजे मूर्ख) स्वच्छ वस्त्राशीं मलाचा संयोग झाला असतां, तें वस्त्र व्यवहारतः जसें मलीनच ठरत असतें व मलीनच होत असतेंहि, तसें एका ज्ञान नांवाच्या जाणत्या वस्तूला या अज्ञान नांवाच्या दुसऱ्या एका अजाणत्या वस्तूनें मूर्ख, म्हणजे आपल्या सारखीच अजाणती वस्तु, करून ठेविली असली पाहिजे. अर्थात् आत्मा हा मूळचा " सत्यं ज्ञानमनंतं ब्रम्ह " या श्रुतिवचनाप्रमाणें निखालस ज्ञानरूप कां असेना, पण अज्ञानानें त्याच्या घरांत प्रविष्ट होऊन " महाभूतान्यहंकारो बुद्धिरव्यक्तमेवच " अशीं आपल्या कार्यकारणात्मक मूर्खपणाचीं गीताशास्त्रोक्त छत्तीस पुटें त्याच्यावर चढवून दिलीं असतां, तो अज्ञान रूपास प्राप्त झाला असलाच पाहिजे. परंतु तो असा अज्ञानरूप बनल्यावर (तैं अज्ञान हे लेख कवण धरी!) मग ज्ञान व अज्ञान हीं दोघे एका घरांत राहूं लागलीं आहेत, अज्ञानानें ज्ञानाचा ज्ञानपणा नाहींसा केला आहे व ज्ञान हें अज्ञानाच्या सहवासानें अजाणते, मूर्ख, बनलें आहे, या प्रकाराचे लेख कोण धरतो? म्हणजे ते प्रकार कोणाला कळतात? कोण त्यांना जाणतो? कारण तेथील वस्तुस्थिति जाणण्यासाठीं पदार्थ तेथे दोनच असतात; एक ज्ञान व एक अज्ञान. पण ज्ञान हें अज्ञानाच्या सहवासानें अजाणतें बनल्यामुळें व अज्ञान हें स्वभावतःच अजाणतें असल्यामुळें त्यांपैकीं कोणींहि तें कार्य करूं शकत नाहीं. त्यांच्याकडून तें जाणण्याचें कार्य घडणें शक्य नाहीं. कारण मूर्खाला आपल्या मूर्खपणाचा बोध कधीं तरी होत असतो काय? वेडा हा कधीं तरी आपल्यास वेडा समजतो काय? अर्थात् कधींच नाहीं. तर मग या दोन मूर्खांच्या

दुकलीनें तरी आपल्यापैकीं एक मूळचाच मूर्ख असून दुसरा त्याच्या सहवासानें मूर्ख झाला आहे, हें कसें जाणावें ? ॥१४॥

आणि आत्म्याच्या ठिकाणीं एवढ्यापुरती जाणीव शिल्लक राहाण्यास अज्ञानाकडून हरकत येत नाहीं, असें जर वाद्यांचें म्हणणें असेल तर—

अहो आपणयाहि पुरता । नेणु न करवे जाणता ।
तयातें अज्ञान म्हणतां । लाजिजे कीं ॥ १५ ॥

अ० टी०—(अहो, आपणयाहि पुरता नेणु न करवे जाणता) अहो, अज्ञानाच्या सहवासांत राहूनहि पुनः आत्म्याला आपल्या स्वरूपांत प्रविष्ट झालेल्या अज्ञानास ओळखतां येत असेल, किंवा त्याच्या सहवासानें आपणहि अज्ञानरूपास प्राप्त झालों आहोंत हें कळत असेल, व अतएव, जो पदार्थ त्याला एवढ्यापुरता देखील नेणता करीत नसेल, (तयातें अज्ञान ह्मणतां लाजिजे कीं) त्या पदार्थाला अज्ञान कसें म्हणावयाचें ? निदान *विचारवानांनीं तरी त्याला अज्ञान म्हणतांना थोडें लाजलें पाहिजे—त्यांना* तरी असल्या पदार्थाला अज्ञान म्हणण्याची लाज वाटली पाहिजे—त्यांनीं मन-लज्जा नाहीं तर जन-लज्जा तरी बाळगली पाहिजे. ॥ १५ ॥

खरें म्हटलें म्हणजे—

अभाळें भानु ग्रासे । तें अभ्र कोणे प्रकाशे ।
सुषुप्ति सुषुप्तेया रुसे । तैं तेचि कोणा ॥ १६ ॥

अ० टी०—(आभाळें भानु ग्रासे तैं अभ्र कोणें प्रकाशे ?) सूर्याला अभ्रानें ग्रासल्यावर मग अभ्राला कोण प्रकाशणार ? अर्थात् कोणींच नाहीं. आणि तसें झालें म्हणजे सूर्याला अभ्रानें ग्रासलें म्हणून सूर्य नाहीं; व सूर्याच्या अभावीं अभ्राचें अस्तित्व जाणलें जाणें शक्य नसल्यामुळें अभ्रहि नाहीं. मिळून सूर्यहि नाहीं व अभ्रहि नाहीं, असाच प्रकार झाला पाहिजे. अथवा, (सुषुप्ति सुषुप्तेया रुसे तैं तेचि कोणा ?) झोंप ही जर झोंपणारावर रुसेल तर मग ती कोणाच्या अंगावर दिसणार ? अर्थात् मग झोंपहि नाहीं व झोंपणाराहि नाहीं, असाच प्रकार व्हावयाचा ॥ १६ ॥

आणि—

तैसें अज्ञान असे जेथें । तेंचि जरी अज्ञान आते ।
तरी अज्ञान अज्ञानातें । नेणत गेलें ॥ १७ ॥

अ० टी०—(तैसें अज्ञान असे जेथे तेंचि जरी अज्ञान आते) त्याचप्रमाणें आत्माश्रयित अज्ञानानें आत्मस्वरूपाला व्यापून जर अज्ञानरूप केलें, (तरी अज्ञान अज्ञानातें नेणत गेलें) तर अज्ञानरूप अशा आत्म्याला स्वतः आपल्या अस्तित्वाचा व तसाच स्वस्वरूपस्थ अज्ञानाच्या अस्तित्वाचा बोध होणें शक्य नसल्यामुळें, आत्महि नाहीं व अज्ञानहि नाहीं, अशी स्थिति होणें अनिवार्य होय ॥१७॥

ना तरी अज्ञान एक घडे । हें जयास्तव निवडे ।
तें अज्ञान नव्हे फुडें । कोणें काळीं ॥ १८ ॥

अ० टी०—(ना तरी) पण तें असो, या आत्मत्वीं अज्ञान मानणाऱ्या वाद्यांनां आह्मीं असें विचारतों कीं, त्यांनां ही ज्ञानाच्या घरांत अज्ञानाच्या आहेपणाची माहिती पुरविली कोणीं ? स्वतः अज्ञानाला तर ती पुरवितां येणें शक्य नाहीं, ही गोष्ट निर्विवाद होय; व म्हणूनच अज्ञान आहे—मग तें पिंडस्थ आत्म्याच्या स्वरूपभूत ज्ञानांत मिसळलेलें असो वा ब्रह्मांडस्थ आत्म्याच्या स्वरूपभूत ज्ञानांत मिसळलेलें असो—पण तें आहे, अशी जी वार्ता त्यांच्या कानीं आली आहे, ती वस्तुगत्या ज्ञानाकडूनच आली असली पाहिजे. किंबहुना, कसल्याहि आहेपणाची माहिती मिळण्याचें ज्ञानाखेरीज दुसरें साधनच जगांत नसल्यामुळें, वाद्यांनीं ती ज्ञानाकडूनच मिळविली आहे, ही गोष्ट त्यांनांहि कबूल करणें प्राप्त आहे. आणि त्याप्रमाणें ज्ञानाकडून ही बातमी काढून घेऊन ते जर आत्मत्वीं अज्ञानाच्या आहेपणाचा डांगोरा पिटीत असतील तर, तेथे अज्ञान मुळींच नसतें, असेंहि पण त्यांनां मानावेंच लागेल. कारण वेडयाला मीं वेडा आहें असें कळण्याचा मुळीं संभवच नसल्यामुळें, अमुक एका कृतीचें मूळ माझ्या वेडेपणांत आहे, असें जो जाणतो व प्रांजलपणें सांगत असतो, त्याच्या ठिकाणीं वेडेपणाचा गंधसुद्धां नसून तो पुरता शाहाणा आहे, असेंच मानलें जात असतें; व कां ? तर वेडाच्या संयोगानें त्याची बुद्धि चळलेली नसते, तर वेड ह्मणजे काय, तें जाणण्याच्या स्थितींत असते, म्हणून. तर मग त्याचप्रमाणें ज्याला वादी अज्ञान ह्मणत आहेत, त्याचा आत्म्याशीं संयोग झाल्यानंतर देखील (अज्ञान एक धडे हें जयास्तव निवडे) माझ्या घरांत अज्ञान

जातीचा एक चोर शिरला आहे, याप्रमाणें आपल्याहून पृथक् अज्ञानाची निवड करण्यास ज्या अर्थी आत्मा समर्थ असतो, त्या अर्थी (तें अज्ञान नव्हे कवणें काळीं) त्याच्या घरांत शिरलेला चोर अज्ञान जातीचा आहे, असें कालत्रयीं ठरूं शकत नाहीं, ही गोष्ट (फुर्डे) अगदीं उघड होय ॥ १८ ॥

अहो—

पडळहि आथी डोळा । आणि डोळा नव्हे आंधळा ।
तरी आथी या पोकळा । वोलिया कीं ॥ १९ ॥

अ० टी०—(पडळहि आथी डोळा आणि डोळा नव्हे आंधळा) डोळ्यांत पडळ म्हणजे सारा किंवा वडसहि आहेच; आणि डोळ्याची स्थिति पाहिली तर तो अंधळा झाला आहे, असें काहीं म्हणतां येत नाहीं. नव्हे, वारक्याहून बारक्या सुईच्या नाक्यांत देखील दोरा ओंवून दाखविण्याची त्याची तयारी आहे. मिळून डोळ्याची सर्व वारिक-सारिक कामें करण्यांत जर डोळ्याची काहीं तक्रार नाहीं, (तरी आथी या पोकळा वोलिया कीं) तर मग डोळ्यांत पडळ आहे, हें वोलणें निवळ पोकळ, सर्वथा अर्थशून्य, असेंच नव्हे काय ? ॥ १९ ॥

अथवा—

इंधनाचिया आंगीं । खवळलेन आगी ।
तें न जळे तैं वाउगी । शक्तीची ते ॥ २० ॥

अ० टी०—(इंधनाचिया आंगीं खवळलेन आगी) लांकडें-गोंवऱ्या वगैरे इंधनाच्या आंगीं, म्हणजे त्यांच्या ठिकाणीं भडभडा अग्नीच्या ज्वाळा उठत आहेत, असें दिसतें तर खरें; परंतु त्या ज्वाळांच्या योगानें (तें न जळे) त्या इंधनापैकीं एखादी काडी तरी जळत असेल म्हणावें, तर तसें मात्र काहीं दिसत नाहीं. अर्थात् अग्नीच्या ज्वाळा भडकलेल्या असूनहि पुनः त्यांतलीं लांकडें-गोवऱ्या वगैरे आपलीं जशींचीं तशींच दृष्टोत्पत्तीस येत आहेत. (तैं वाउगी शक्तीची ते) तर त्या अग्नींत दाहकशक्ति मुळींच नाहीं, तो निवळ खोटा अग्नि आहे, असेंच मानणें प्राप्त आहे ॥ २० ॥

अथवा—

आंधारू कोंडोनि घरी । घरा पडसाई न करी ।
तैं अंधार इहीं अक्षरीं । न म्हणावा कीं ॥ २१ ॥

अ० टी०—(आंधारू कोंडोनि घरी घरा पडसाई न करी) घरचीं माणसें, घरांत आम्हीं अंधाराला कोंडून ठेविलें आहे, असें म्हणतात; परंतु घराच्या आंत डोकावून पाहिलें असतां त्यांत काळोख असा कोठेंहि दिसत नाहीं. तर उलट, तेथे पांढरा फटफटित उजेड मात्र सर्वत्र दृग्गोचर होत आहे. (तैं अंधार इहीं अक्षरीं न म्हणावा कीं) तर मग घरांत जें काहीं कोंडलें असेल त्याला अंधार हें नांव कदापि देतां येणार नाहीं, हें उघड होय ॥ २१ ॥

अथवा—

वो जावों नेदी जागणे । तये निदेतें नीद कोण म्हणे ।
दिवसा नाणी उणे । तैं रात्रिचि कैंची ॥ २२ ॥

अ० टी०—(वो जावों नेदी जागणे) जागणारांच्या हांकेला जो 'ओ' देण्यास कधीं चुकत नाहीं—म्हणजे, दिसण्यांत झोंपल्यासारखा दिसणाऱ्याला कोणीं जागणारानें जर विचारलें कीं, कां हो रावसाहेब ? तर म्हणे 'ओ'; निजला आहांत काय ? तर म्हणे 'होय'; व कां हो, लवकरसे निजलात ! तर म्हणे 'उगीच, काहीं काम नव्हतें, म्हणून म्हटलें व्यर्थ आळसांत आयुष्य घालविण्यापेक्षां झोंप तरी घेऊं या; मिळून याप्रमाणें जागणाराच्या प्रत्येक प्रश्नाचें नेमकें उत्तर देण्यांत जो चूक करीत नाहीं—त्याच्या त्या झोंपेला झोंप कोण म्हणेल ? अथवा (दिवसा नाणी उणें तैं रात्रिचि कैंची ?) दिवसाच्या दिवसपणांत, म्हणजे उजेडांत, जी किंचित् देखील उणेपणा आणीत नाहीं, ती रात्र कसली ? व कोठली ? ॥ २२ ॥

तैसें आत्मा अज्ञान असकें । असतां तो तेणे न मुके ।
तैं अज्ञान शब्द लटिकें । आलेंचि कीं ॥ २३ ॥

अ० टी०—(तैसें आत्मा अज्ञान असकें असतां) तसें आत्म्याच्या ठिकाणीं अज्ञानाचें अस्तित्व असतांहि (तेणे तो न मुके) त्याच्या योगानें आत्मा जर आपल्या आत्मपणास, म्हणजे ज्ञानपणास, मुकत नाहीं—त्याचें स्वरूपभूत ज्ञान किंचित् देखील मलीन होत नाहीं—(तैं अज्ञान शब्द

लटिकें आलेंचि कीं) तर त्याला वाधांनीं दिलेल्या अज्ञान या नांवाला वैय्यर्थ्य हें आलेंच पाहिजे. ज्ञानाच्या आंगावर अज्ञान विद्यमान असूनहि जर ज्ञानाचें अज्ञानांत रूपान्तर होत नाहीं, तर वाधाच्या म्हणण्याप्रमाणें तेथे जें कांहीं असतें त्याला अज्ञान हें नांव देतांच येत नाहीं. कारण ज्याचा सर्व व्यवहार ज्ञानमय, ज्ञानरूप, असा प्रत्यक्ष दिसत असतो, जो चुकूनसुद्धां आपल्या ज्ञानपणापासून प्रच्युत होत नाहीं, त्याला अज्ञान कोण म्हणेल ? व कां म्हणेल ? व तसेंच जें त्याच्या ज्ञानपणाला मुळींच उणे करीत नाहीं, तें तरी अज्ञान कसलें ? ॥२३॥

यद्यपि आत्म्याच्या आंगीं अज्ञान असतें व त्याच्या योगानें आत्मा जडीभावास प्राप्त झालेला असतो, या आपल्या विधानाला वाधांनीं सुषुप्तींतील अनुभव व त्यावरून दृष्टोत्पत्तीस येणारें आत्म्याचें औदासीन्य, हा हेतुहि दाखविला आहे. तथापि—

येन्हवीं तरी आत्मया- । माजीं अज्ञान असावया ।
कारण म्हणतां न्याया । चुकी येईल कीं ॥ २४ ॥

अ० टी०—(येन्हवीं तरी) वाधांचा तो हेतु-हेतुमत्-भाव कसाहि असला तरी, (आत्मयामाजीं अज्ञान असावया कारण म्हणतां) आत्मत्वीं, म्हणजे ज्ञानाच्या आंगांतच, अज्ञान असण्यालाहि कांहीं कारण आहे--म्हणजे आत्मत्वीं अज्ञान असतें व त्यामुळें तो जडीभावास प्राप्त झालेला असतो असें जें आम्हीं म्हणत आहोंत तें सकारण म्हणत आहोंत–असें म्हटलें असतां (न्याया चुकी येईल कीं) सर्वसामान्य अशा तर्कपद्धतीला, म्हणजे ज्याला न्याय म्हणतात त्याला, जो बाध येईल, त्याची वाट काय ? ॥ २४ ॥

कारण—

अज्ञान तम मेळणी । आत्मा प्रकाशाची खाणी ।
आतां दोहींची मिळणी । एक कैसी ॥ २५ ॥

अ० टी०—(अज्ञान तम मेळणी) अंधार हा जसा उजेडाच्या अभावरूप आहे, तसेंच अज्ञान हें ज्ञानाच्या अभावरूप असल्यामुळें अज्ञान हें अंधाराच्या जातीचें किंवा अंधाराच्या वर्गांतलें आहे, असें ओघानेंच

ठरतें. आणि (आत्मा प्रकाशाची खाणी) आत्मा हा प्रकाशाची म्हणजे ज्ञानाची खाण आहे. जगांत आब्रह्मस्तंबपर्यंत जो अखंड ज्ञानाचा प्रवाह सतत सारखा वाहात असतो, त्याचें मूळ आत्म्याच्या प्रकाशस्वभावांत आहे. ज्ञानाच्या त्या अगाध डोहांतून जगांत वाहाणारी ही ज्ञानगंगा निघालेली आहे. (आतां दोहींची मिळणी एक कैसी ?) तेव्हां, एक भावरूप व एक अभावरूप, एक सद्रूप व एक असद्रूप, अशा दोघांचा शरीरसंबंध, अगोदर घडावयाचा कसा ? व नंतर दक्षिणोत्तर दिशासारखीं परस्परविरोधी अशीं हीं दोघे एका जागीं नांदणार कशीं ? ॥ २५ ॥

वास्तव —

स्वप्न आणि जागरू । आठऊ आणि विसरू ।
हे युग्में एका हारू । चालतीं जरी ॥ २६ ॥

अ० टी०—(स्वप्न आणि जागरू आठऊ आणि विसरू) कालत्रयीं कधीं एकत्र नसणारीं *निद्रा आणि जागृति, किंवा आठवण व विसर,* (हे युग्में एका हारू चालती जरी) हीं युग्में म्हणजे द्वंद्वें जर एका ओळींत, म्हणजे एकमेकाच्या बरोबर, हातांत हात घालून, चालतील—॥ २६ ॥

अथवा—

शीता तपा एकवट । वाहे वस्तीची वाट ।
का तमें बांधिजे मोट । सूर्यरश्मींची ॥ २७ ॥

अ० टी०—(*शीता तपा एकवट वाहे वस्तीची वाट*) संवत्सर नामक प्रदेशांत हेमंत व ग्रीष्म हीं, अनुक्रमें हिंवाळा व उन्हाळा यांच्या वस्तीची स्थानें, म्हणजे त्यांचीं घरें, असून दक्षिणायन व उत्तरायण हे त्या दोघांनीं आपआपल्या घरीं जाण्यायेण्यांचे निरनिराळे दोन मार्ग वहिवाटीनें ठरलेले आहेत; व ते परस्पर अगदीं विभिन्न आहेत. हे दोन मार्ग कधीं एकवटले आहेत, व त्यांच्या तोंडाशीं आपआपलीं घरें बांधून राहिलेले " वैद्यानां शारदी माता पिता च कुसुमाकरः " हे वैद्य-हकीम-डाक्टरांचे आईबाप कधीं एकत्र झाले आहेत, असें आजपर्यंत कधींच घडलें नाहीं. तेव्हां यापुढें तरी या दोन्हीं वाटा एकवटून हिंवाळा व उन्हाळा या दोघांच्याहि *घरचा तो जर एकच हमरस्ता बनेल, किंवा (का तमें बांधिजे मोट सूर्यरश्मींची)* सूर्यापुढें कधींहि न येणारा अंधार हा जर आपल्या कांबळ्यांत सूर्याच्या असंख्य किरणांची मोट बांधील—॥ २७ ॥

नाना राती आणि दिवो । येती एका ठायीं राहो ।
तैं आत्मा जीवे जिवो । अज्ञानाचेनि ॥ २८ ॥

अ० टी०—(नाना राती आणि दिवो येती एका ठायीं राहो) अथवा, एकमेकांच्या अभावीं मात्र जगांत विद्यमान असणारीं रात्र आणि दिवस हीं दोघें, जर एकाच काळीं एका ठिकाणीं राहावयास येतील—

(तैं आत्मा जीवे जिवो अज्ञानाचेनि) तर--व तर मात्र--ज्ञानरूप जो आत्मा तो अज्ञानाचें उपजीवन घेऊन, आपल्या निखालस चिद्रूपतेच्या परित्यागपूर्वक, चिज्जडरूपानें नांदूं लागेल.

अथवा, या ओवींतील 'नाना' या शब्दाचा जर 'अनेक' असा अर्थ स्वीकारला, तर तिथि-वार-नक्षत्रादिकांच्या योगानें, गुढीपाडवा, रामनवमी, गणेशचतुर्थी, दसरा, असे दिवसाचे व मोहरात्र, कालरात्र, महारात्र, असे रात्रींचे, जे अनेक भेद झाले आहेत, ते सर्व जर एका ठिकाणीं राहावयास येतील—म्हणजे ते सर्व दिवस व त्या सर्व रात्री एका दिवशीं व एका रात्रीं घडून येतील—तर मात्र, आत्मा हा अज्ञानाला उपजीव्य करून त्याच्या जिवावर चिज्जडरूपानें आपला जीवनक्रम चालवील, असाहि या ओवीचा अर्थ करतां येईल ॥ २८ ॥

हें असो मृत्यु आणि जिणे । हे शोभती जरी मेहुणे ।
तरीं आत्मेनि असणे । अज्ञानेसी ॥ २९ ॥

अ० टी०—(हें असो) हीं वर सांगितलेलीं युग्में तर असोत, कारण त्यांचें एकत्र होणें किंवा असणें हें कदाचित् संभवेलहि; पण (मृत्यु आणि जिणे) मरण आणि जीवन (हे शोभती जरी मेहुणे) हीं उभयतां मेहुणासारखीं, म्हणजे पति-पत्नीसारखीं, एकासनीं बसण्याची शोभा जर पाहावयास सांपडेल—अर्थात् एकमेकाचें कधींच मुखावलोकन न करणाऱ्या अशा मरण आणि जीवन या दोन भावांचें, एकसमयावच्छेदेंकरून खुशाल एकत्र नांदणें जर संभवेल—(तरीं आत्मेनि असणे अज्ञानेसी) तर, व तर मात्र, आत्म्यानें अज्ञानासकट असणें, म्हणजे ज्ञानस्वरूप अशा आत्म्याच्या ठिकाणींच अज्ञानाचीहि विद्यमानता असणें, हेंहि संभवेल, एऱ्हवीं कांहीं तें संभवनीय दिसत नाहीं ॥ २९ ॥

तात्पर्य असें आहे कीं—

अहो आत्मेन जें बाधे । तेंचि आत्मेनसी नांदे ।
ऐसी काइसी विरुद्धें । बोलणी इये ॥ ३० ॥

अ०टी०—(अहो,आत्मेन जें बाधे तेंचि आत्मेनसी नांदे)"यस्यज्ञानमयं वपुः" या श्रुतीप्रमाणें आत्मा हा ज्ञानमय, ज्ञानरूप, असा असल्यामुळें, अज्ञान हें नुसतें त्याच्या पुढेंसुद्धां येऊं शकत नाहीं. कारण सूर्य जसा आपल्या प्रकाशरूपत्वामुळें आपल्या पुढें येणाऱ्या अंधाराचा तात्काळ नाश करतो, तसें आत्म्यापुढें येणारें अज्ञान हें त्याच्या ज्ञानरूपत्वामुळें आपोआप नाहींसें होत असतें. तस्मात् आत्म्याच्या योगानें बाधित होणारें, नाश पावणारें, जें अज्ञान तें आत्म्याच्या स्वरूपांत ज्ञानाशीं मिळून-मिसळून नांदत असतें हें म्हणणें, उघड विरोधात्मक होय. तें कधींच खरें मानलें जाऊं शकत नाहीं. मग (ऐसी काइसी विरुद्धें बोलणी इये) अशा प्रकारचें हें स्वविरोधी भाषण शास्त्रीय सिद्धांत म्हणून पुढें करण्यांत लाभ कोणता ? त्याचा उपयोग काय?॥३०॥

असो तर, एकंदरींत अज्ञानाच्या अस्तित्वासंबंधानें मुख्य मुख्य शास्त्रकारांचीं मतें हीं अशा प्रकारचीं आहेत; आणि तीं जरी तर्कशास्त्राच्या भक्कम पायावर उभारलेलीं व युक्ति-प्रमाणादिकांनीं चांगलीं परिपुष्ट झालेलीं अशीं आहेत, तरी पण तीं आत्मज्ञांच्या अनुभवाला व प्रायः व्यवहारानुभवालाहि पटण्याजोगीं मात्र नाहींत. कारण विचार व अनुभव या दोन दृष्टींची सांगड घालून त्यांच्या साह्यानें जर अज्ञानाचा शोध केला, तर त्याचा मागमूससुद्धां कोठे दिसत नाहीं; व म्हणून तें मुळींच नाहीं, असेंच शेवटीं मानावें लागतें. यास्तव, वस्तुरूपानें त्याची सर्वथा अनुपपत्ति कशी आहे तीच आतां आपण पाहूं या.

३ अज्ञानाची असद्रूपता.

(१) अज्ञानाचें स्वतंत्र अस्तित्व असूं शकतें काय ?

(पूर्वपक्ष.)

सांख्यांच्या द्वैतवादाप्रमाणें अज्ञानाचें स्वतंत्र अस्तित्व असूं शकतें; व तें जर गृहीत धरलें तर आपल्यास असेंहि मानतां येईल कीं—

अहो अंधारपणाची पैज । सांडूनि अंधार तेज ।
जाला तैं सहज । सूर्यचि निभ्रान्त ॥ ३१ ॥

अ० टी०–[अहो, अंधारपणाची पैज सांडूनि अंधार तेज जाला] अहो, अंधारानें आपल्या अंधारपणाचा अभिमान किंवा आग्रह सोडून तो जर प्रकाशांत मिसळला, तर (तैं सहज सूर्यचि निभ्रान्त) मग तात्काळ तो निभ्रान्त प्रकाशरूप होऊन जाईल; पण तत्पूर्वीं, म्हणजे प्रकाशाची व त्याची भेट होण्याच्या अगोदर, तर तो प्रकाशाहून भिन्न अशा आपल्या अंधाररूपानें विद्यमान असणारच ॥ ३१ ॥

अथवा–

दुलांकुडपण सांडिलें । आगीपण मांडिलें ।
तैं तेचि आगी जाले । इंधन कीं ॥ ३२ ॥

अ० टी०–(दुलांकुडपण सांडिलें) लांकडानें दुष्ट ह्मणजे वाईट किंवा निंद्य असें जें आपलें लाकुडपण तें टाकून, जर (आगीपण मांडिलें) अग्निपणाचा अंगीकार केला, (तैं तेचि आगी जाले) तर तें अग्निरूप होईल; पण एरव्हीं तर तें (इंधन कीं) आपल्या इंधनरूपानेंच असणार॥३२॥

का गंगा पावत खेवो । आनपणाचा ठावो ।
सांडी तैं गंगा हों । लाहे पाणी ॥ ३३ ॥

अ० टी०–(का पाणी गंगा पावत खेवो आनपणाचा ठावो सांडी) किंवा, इतर नदी-नाल्यांचें पाणी हें गंगेच्या प्रवाहांत जाऊन मिळतांक्षणीं त्याच्या ठिकाणीं भिन्नपणा असा मुळींच राहाणार नाहीं, (तैं गंगा हों लाहे) आणि " गंगेसी मिळतां गंगाजळ " या न्यायानें तें गंगारूप होऊन जाईल; पण तत्पूर्वीं तर तें आपल्या नदी-नाल्यांच्या पाणीपणानें असतेंच ना ?॥३३॥

तैसें अज्ञान हे अज्ञान नोहे । तरी आत्मा असकें असों लाहे ।
येरव्हीं अज्ञान होये । लागलेंचि ॥ ३४ ॥

अ० टी०–(तैसें अज्ञान हें आत्मा असकें असों लाहे तरी अज्ञान नोहे) तसेंच, अज्ञान हें आत्म्याच्या अस्तित्वांत असूं लागल्यावर, ह्मणजे तें आत्म्याच्या स्वरूपांत समाविष्ट झाल्यावर, किंवा आत्म्याचें स्वरूपभूत जें ज्ञान त्याच्याशीं संयोग पावल्यावर, मग तें अज्ञानरूपानें पृथक् राहाणार

नाहीं. तर ज्ञानाशीं संयुक्त होतांक्षणीं त्याचा अज्ञानपणा नाहींसा होऊन तें ज्ञानरूप होऊन जाईल. ज्ञानाच्या व त्याच्या स्वरूपांत यत्किंचित् देखील भेद राहाणार नाहीं. परंतु (येऱ्हवीं) एऱ्हवीं, ह्मणजे जोंपर्यंत त्याचा ज्ञानाशीं संयोग घडत नाहीं तोंपर्यंत, तर (अज्ञान होये लागलेंचि) त्याला आपल्या अज्ञानरूपानें पृथक् असावें लागणारच ॥ ३४ ॥

(उत्तरपक्ष.)

परंतु—

आत्मनेसी विरोधी । म्हणोनि नुरेचि इये संबंधीं ।
वेगळे तरी सिद्धि । जायेचि ना ॥ ३५ ॥

अ० टी०--(आत्मेनसी विरोधी ह्मणोनि नुरेचि इयें संबंधीं) अज्ञान हें असद्रूप व आत्म्याचें स्वरूपभूत जें ज्ञान तें सद्रूप, असा त्याचा व ज्ञानाचा दक्षिणोत्तर दिशासारखा उभा विरोध असल्यामुळें, त्या उभयतांचा संयोग हा काळत्रयीं घडूं शकत नाहीं; व अतएव, आत्म्याच्या स्वरूपांत अज्ञानाला, ज्ञानाशीं मिळून-मिसळून, कदापि राहातां येत नाहीं, ही गोष्ट उघड होय. आणि (वेगळें तरी सिद्धि जायेचि ना) तें आपल्या अज्ञानरूपानें आत्म्याहून वेगळें कोठे तरी विद्यमान असतें असें मानावें तर, अगोदर ' तें असतें ' हाच पक्ष मुळीं सिद्ध होत नाहीं. कारण आत्म्याचें स्वरूपभूत ज्ञान हें नित्य आहे, अविनाशी आहे. "नहि द्रष्टुर्दृष्टेर्विपरिलोपो विद्यतेऽविनाशित्वात् " या श्रुतीप्रमाणें द्रष्टा जो आत्मा तो स्वभावतः विनाशरहित असल्यामुळें त्याच्या स्वरूपभूत दृष्टीचा, ह्मणजे ज्ञानाचा, लोप ह्मणजे अस्त, अर्थात् अभाव, कधींच होत नाहीं. तेव्हां, ज्ञानाच्या अभावरूप जें अज्ञान त्याच्या अस्तित्वाची सिद्धि कशी होणार? अर्थात् अज्ञान हा वंध्यापुत्र, शशशृंग, यांच्यासारखाच नुसता एक शब्दमात्र होय. त्या नांवाची कोणीं वस्तु ' विद्यमान असते ' असें कांहीं ह्मणतां येत नाहीं. शिवाय ती असणार कोठे? कारण आत्म्याचें स्वरूपभूत ज्ञान हें विभु ह्मणजे व्यापक आहे. जेथे तें नाहीं असा 'रिता ठाव' कोठेंहि नाहीं. स्वर्ग-मृत्यु-पातालादि चतुर्दश भुवनांत नाहीं व त्यांच्या बाहेरहि पण नाहीं. तेव्हां अज्ञान हें आत्म्याहून पृथक बिऱ्हाड करून राहाणार कोठे? अर्थात्

त्यानें राहाण्याला तर काय, पण नुस्ता पाय ठेवण्याला, सुद्धां जागा अशी कोठेच नाहीं. तेव्हां अज्ञान असतें व तें आत्म्याहून पृथक् कोठे तरी असतें, हें कसें सिद्ध व्हावें? अर्थात् तें कदापि सिद्ध होऊं शकत नाहीं ॥३५॥

एवंच—

लवणाची मासोळी । जर्‍हीं जाली जिव्हाळी ।
तर्‍हीं जळीं ना वेगळी । नं जिये जेवीं ॥ ३६ ॥

अ० टी०—(लवणाची मासोळी जर्‍हीं जिव्हाळी जाली) मिठाची मासोळी ही जर सजीव झाली, (तर्‍हीं जळीं ना वेगळी न जिये जेवी) तर तिचे आंग मिठाचे म्हणून जसें तिला पाण्यांत जिवंत राहातां येत नाहीं, व ती सजीव म्हणून तिला पाण्याबाहेरहि जिवंत राहातां येत नाहीं ॥३६॥

तसेंच अज्ञानाला आत्म्याच्या स्वरूपांत राहातां येत नाहीं व त्याच्या बाहेरहि पण राहातां येत नाहीं. तात्पर्य असें आहे कीं—

जें अज्ञान जेथे नसे । तर्‍हीच आत्मा असे ।
म्हणोनी बोलणे हें वायसें । नायकावे ॥ ३७ ॥

अ० टी०—(जें अज्ञान) ज्ञानाचा जो अभाव तो (जेथे नसे) जेथे कदापि असूं शकत नाहीं, म्हणजे ज्ञानाचा अभाव असा कोठे कधींच नसतो; व (तर्‍हीच आत्मा असे) अतएव ज्ञानमात्र अशा आत्म्याची सर्वत्र सदासर्वकाळ विद्यमानता असते, असें पर्यायानें आपोआपच ठरतें, व तसाच तो सर्वत्र अनुभवासहि पण येत असतो. तेव्हां (बोलणे हें वायसें) आत्म्याच्या स्वरूपांतच किंवा त्याच्या स्वरूपाबाहेर कोठे तरी, पण अज्ञान असतें, हें बोलणें कोणीं कसें खरें मानावयाचें! कारण सद्भावांतच तद्विपरीत जो असद्भाव, अभाव, तो कसा असणार? व तसेंच, आत्म्याची व्याप्ति जर सर्वत्र आहे, तो नाहीं असें जर कोणतेंहि स्थान नाहीं, तर त्याच्या स्वरूपाबाहेर अशा कोणत्या ठिकाणीं अज्ञान हें आपलें बिऱ्हाड ठेवणार? अर्थात् हे अज्ञानवादाचे कोटिक्रम नुस्ते वायफळच, सर्वथा निरर्थकच, नव्हत काय? (म्हणोनि नायकावे) यास्तव, ते मुळीं ऐकूंच नयेत, ते मुळीं कानावरच घेऊं नयेत, म्हणजे त्यांच्याकडे लक्ष्य पुरविण्याचें किंवा तें लक्ष्यांत घेण्याचें काहीं प्रयोजनच नाहीं.

मिळून एकंदरींत, अज्ञानाचा कोणीं कितीहि शोध केला तरी वस्तु-रूपानें तें कोणाला कोठेहि सांपडणार नाहीं, व कधींच सांपडणार नाहीं. यास्तव, तें सर्वथा अनुपपन्न आहे, असें निभ्रांत समजलें पाहिजे ॥३७॥

तसेंच तें अनिर्वचनीयत्वाद्हि अनुपपन्न आहे, असेंच म्हणावें लागतें. कारण---

दोरी सर्पा भास होये । तो तेणे दोरें बांधों ये ।
ना दवडणेहि न साहे । जियापरी ॥ ३८ ॥
तियापरी उभयतां । अज्ञान शब्द गेला वृथा ।
हा तर्का वांचूनि हाता । स्वरूपें न ये ॥ ३९ ॥

अ० टी०—(दोरी सर्पा भास होये तो जियापरी तेणें दोरें बांधों ये ना)· दोरीवर जो सर्पाचा भास होत असतो, त्या प्रातिभासिक सर्पाला त्याच दोरीनें जसें बांधूनहि ठेवितां येत नाहीं, आणि यत्नतः त्याला घालवून देऊं म्हटलें, तर तेथून तो (दवडणेहि न साहे) दवडलाहि पण जात नाहीं, (तियापरी) त्याप्रमाणें, अज्ञान आहे म्हणावें, तर तें कोठेंहि दिसत नाहीं व नाहीं म्हणावें, तर त्याच्या अस्तित्वविषयक कल्पनेनें मनुष्यमात्रांच्या अंतःकरणावर आपला पगडा बसविलेला असतो. मनुष्यमात्र तें आहे असेंच मानीत असतो. कारण केवळ अज्ञ मनुष्यांनींच नव्हे, तर चांगल्या प्रज्ञ, म्हणजे शाहाण्यासुर्त्या, व जाड्या जाड्या, विद्वानांनींहि या कल्पनेला आश्रय दिलेला आहे, असें वर जीं आपण अनेक शास्त्रकारांचीं मतें तपासलीं त्यांवरून दिसतें. तस्मात् त्याला आहे म्हणतां येत नाहीं व नाहींहि म्हणतां येत नाहीं, व अतएव, तो एक अनिर्वचनीय असा पदार्थ होय. आणि ज्याअर्थी तो सद्रूपहि नाहीं व असद्रूपहि नाहीं, त्याअर्थी (उभयतां अज्ञान शब्द गेला वृथा) उभय पक्षींहि अज्ञान हा शब्द निरर्थकच ठरत असून (हा तर्कावांचूनि स्वरूपें हाता न ये) अज्ञान नांवाचा पदार्थ हा नुस्त्या एका कल्पनेवांचून वस्तुरूपानें कधींहि हातीं येणार नाहीं, असेंच शेवटीं मानावें लागतें ॥ ३८–३९ ॥

नाना पुनिवेचेनि अंधारें । दिहा भेणें रातीं मह्रुरे ।
कीं येतांचि सुधाकरें । गिळिजे जेवीं ॥ ४० ॥

अ० टी०—(नाना पुनिवेचेनि अंधारें दिहा भेणे) अथवा, पौर्णिमेचा अंधार हा जसा दिवस असतां, सूर्य आपल्यास खाईल, या भयानें लपलेला असतो, म्हणून दिवसा कोठें दिसत नाहीं; आणि (राती महुरे येतांचि सुधाकरें गिळिजे कीं जेवीं) रात्रीं पुढें येतो न येतो तोंच चंद्र त्याला तोंडांत टाकीत असल्यामुळें, जसा रात्रींहि कोठें दिसत नाहीं, तसें हें अज्ञान ज्ञानापुढें येण्याला भीत असल्यामुळें, तें आहेपणास मुकत असतें, व त्यानें आपल्या नाहींपणानें मिरवावें तर त्याचें तें नाहींपणच त्याला नाहींसें करीत असल्यामुळें, तें नाहींपणासहि मुकत असतें. अर्थात् त्याच्या अंगीं ना आहेपण ना नाहींपण, अशा प्रकारची या अज्ञानाची स्थिति आहे. म्हणून त्याला काय म्हणावें, हेंच मुळीं समजत नाहीं; व अतएव, अज्ञान म्हणजे काहीं नाहीं, असेंच शेवटीं मानावें लागत असतें ॥ ४० ॥

असो तर येथवर अज्ञानाच्या आहे-नाहींपणाचा जो विचार आपण केला तो सृष्टीच्या मूलभूत तत्त्वाच्या, म्हणजे आत्म्याच्या, बाजूनें केला ,हें सांगावयास नकोच. पण तशीच या विचाराला आणखीहि एक बाजू आहे; व एकंदर चराचर सृष्टि ही ती दुसरी वाजू होय. कारण अज्ञानाची कल्पना ही सृष्टींत उत्पन्न झाली आहे. तस्मात् जसा आत्म्याच्या तसाच सृष्टीच्या बाजूनेंहि त्याच्या आहे-नाहींपणाचा विचार झाला पाहिजे. किंबहुना, हा विचार याच बाजूनें, म्हणजे सृष्टीच्याच बाजूनें, होणें अगत्याचें आहे, असें म्हटलें तरी चालेल. यास्तव आतां आपण सृष्टीकडे वळूं.

(२) अज्ञानाचा अप्रामाणिकपणा.

तरीं अज्ञान स्वरूपें कैसें । काई कार्यानुमेय असे ।
कीं प्रत्यक्षाचि दिसे । धांडोळूं आतां ॥ ४१ ॥

अ० टी०—(तरीं) सांख्यांनीं सृष्टीला प्रकृतीचें कार्य ठरविलें असून प्रकृति हें त्यांच्या मतें शक्तिरूप, व अतएव स्वभावतः जड असें तत्त्व आहे. तेव्हां (अज्ञान स्वरूपें कैसें ?) सांख्यांनीं लाविलेल्या या सृष्टीच्या संगतींत अज्ञान कोणतें ? दृष्ट-श्रुत-मनोवेद्य अशा या चराचर सृष्टीच्या कारणरूप जी प्रकृति ती अज्ञानरूप, कीं तत्कार्यरूपा सृष्टि ही अज्ञानरूप ? पर्यायानें बोलावयाचें म्हणजे, सांख्यांच्या या व्यवस्थेंत अज्ञान हें कारण कीं कार्य ?

आणि (काई कार्यानुमेय असे की प्रत्यक्षचि दिसे ?) अज्ञान हें जर कारण असेल तर तें कार्यानुमेय आहे कीं डोळ्याला प्रत्यक्ष दिसत असतें! अर्थात् त्याच्या स्वरूपाचा जो निश्चय करावयाचा तो, " पर्वतो वन्हिमान् धूमः यत्र धूमस्तत्राग्निः"--म्हणजे पर्वतावर धूर दिसत आहे, तस्मात् तेथें अग्नि हा असावयाचाच, कारण जेथें धूर असतो, तेथें प्रायः अग्नीहि असतो, याप्रमाणें अनुमानानें करावयाचा ? कीं " चक्षुः संयुक्तो घटः प्रत्यक्षः " म्हणजे नेत्राशीं संयुक्त होऊन प्रत्यक्ष दिसणाऱ्या घटासारखा, प्रत्यक्ष-प्रमाणद्वारा करावयाचा ? हें (धांडोळुं आतां) आतां शोधलें किंवा पाहिलें पाहिजे ॥ ४१ ॥

प्रचलित समजुतीकडे जर पाहिलें तर ती अशी दिसते कीं—

अहो प्रत्यक्षादि प्रमाणीं । कीजे जयाची घेणी ।
ते अज्ञानाची करणी । अज्ञान नोहे ॥ ४२ ॥

अ० टी०—(अहो, प्रत्यक्षादि प्रमाणीं कीजे जयाची घेणी) अहो, प्रत्यक्ष-प्रमाणाच्या द्वारा प्रमेयरूपानें ज्याचा बोध होतो (ते अज्ञानाची करणी, अज्ञान नोहे) तें वस्तुतः अज्ञानाचें कार्य आहे, तें काहीं अज्ञान नव्हे. अज्ञानाला हीं प्रत्यक्ष-प्रमाणादिक विषय करूं शकत नाहींत ॥ ४२ ॥

कारण—

जैसी अंकुरेसी सरळ । वेली दिसे वेल्हाळ ।
तें बीज नव्हे केवळ । बीजकार्य होये ॥ ४३ ॥

अ० टी०--(अंकुरेसी सरळ वेली दिसे वेल्हाळ) अंकुरापासून सरळ वाढून पत्र-पुष्प-फलान्वित असा जो वेलीचा विस्तार होत असतो (जैसी बीज नव्हे, तें केवळ बीजकार्य होये) तो जसा बीजरूप नसतो, तर तें केवळ बीजाचें कार्यमात्र असतें ॥ ४३ ॥

कां शुभाशुभ रूपें । स्वप्न दृष्टि आरोपे ।
ते नीद नव्हे जाऊपे । निद्रेचे कीं ॥ ४४ ॥

अ० टी०--(कां शुभाशुभ रूपें स्वप्न दृष्टि आरोपे) किंवा स्वप्नें दृष्टी-वर जो शुभाशुभ स्वप्नाचा आरोप होत असतो, म्हणजे स्वप्नांतल्या दृष्टीला जें शुभ किंवा अशुभ स्वप्न दिसत असतें (ते नीद नव्हे, जाऊप निद्रेचे कीं) ती जशी निद्रा नसते, तर निद्रेची संतति मात्र असते ॥ ४४ ॥

नाना चांदु एक असे । तो व्योमीं दुणा दिसे ।
तें तिमिर कार्य जैसें । तिमिर नव्हे पै ॥ ४५ ॥

अ० टी०--(नाना चांदु एक असे तो व्योमीं दुणा दिसे) अथवा, वस्तुगत्या चंद्र एक असूनहि तो आकाशांत जो दुणावलेला, ह्मणजे द्विविध झालेला, दिसतो (तें जैसें तिमिरकार्य, तिमिर नव्हे पै) तें जसें पाहाणाराच्या डोळ्यांतल्या तिमिराचें नुस्तें कार्यमात्र असतें, स्वयं तिमिर नसतें ॥ ४५ ॥

तैसें प्रमाता प्रमेय । प्रमाण जें त्रय ।
तें अज्ञानाचें कार्य । अज्ञान नव्हे ॥ ४६ ॥

अ० टी०-(तैसें प्रमाता प्रमेय प्रमाण जें त्रय) तसें प्रमाण-प्रमेय-प्रमाता हें जें त्रय आहे (तें अज्ञानाचें कार्य, अज्ञान नव्हे) तेंच मुळीं अज्ञान नसून अज्ञानाचें कार्य आहे ॥ ४६ ॥

म्हणोन प्रत्यक्षादिकीं । अज्ञान कार्य विशेखीं ।
ने घेपे येविखीं । आनु नाहीं ॥ ४७ ॥

अ० टी०--(म्हणोन अज्ञान कार्य विशेखीं प्रत्यक्षादिकीं) यास्तव, अज्ञानाचीं कार्यविशेष अशीं जीं हीं प्रत्यक्षादि प्रमाणें, त्यांच्या द्वारा तत्कारण-भूत जें अज्ञान तें (ने घेपे) जाणलें जाऊं शकत नाहीं. अज्ञानाच्या अस्तित्वाचा बोध या प्रत्यक्षादि प्रमाणांच्या द्वारा प्राप्त होऊं शकत नाहीं. इतकेंच केवळ नव्हे, तर (येविखीं आनु नाहीं) अज्ञानाचें अस्तित्व प्रत्यक्ष दिसण्याला दुसरेंहि कोणतें साधन नाहीं. अर्थात् तें कोणत्याहि रीतीनें प्रत्यक्ष कांहीं दिसूं शकत नाहीं ॥ ४७ ॥

एवंच अज्ञान हें प्रत्यक्षादि प्रमाणाला विषय होणारें नाहीं. आतां—

अज्ञान कार्यपणे । घेईजे तें अज्ञान ह्मणणे ।
तरी घेताहि करणे । तयाचेचि कीं ॥ ४८ ॥

अ० टी०—(अज्ञान कार्यपणे घेइजे तें अज्ञान ह्मणणे) प्रत्यक्षादि प्रमाणद्वारा दृष्टोत्पत्तीस येणाऱ्या अज्ञानाच्या कार्यावरून, म्हणजे अर्थात् चराचर विश्वावरून, त्याचें जें कारण अनुमित होतें, त्याला जर अज्ञान म्हणा-वयाचें आहे, (तरी घेताहि करणे तयाचेचि कीं) तर घेता; म्हणजे घेणारा,

अर्थात् जगाच्या कारणाचें अस्तित्व अनुमानानें जाणणारा, तरी अज्ञानाचेंच कार्य होय ॥ ४८ ॥

कारण—

स्वप्नीं दिसे तें स्वप्न । मा देखता काय आन ।
तैसें कार्यचि अज्ञान । केवळ जरी ॥ ४९ ॥

॥ अ० टी०—(स्वप्नीं दिसे तें स्वप्न, मा देखता काय आन) स्वप्नांत हत्ती-घोडे-रथ-पदाती वगैरेचें दृश्य दिसत असतें तें तर स्वप्न असतेंच म्हणा, पण तें दृश्य जो पाहात असतो तो, अर्थात् स्वप्न पाहाणारा, स्वप्नाचा द्रष्टा, हा काय स्वप्नाहून कोणी अन्य, त्याहून भिन्न, असा असतो काय ? नव्हे; जागृतींतला द्रष्टा काहीं तें स्वप्न पाहात नसतो. तर तें स्वप्न जसें निद्रेनें निर्माण केलेलें व अतएव निद्रेच्या कार्यरूप असतें, तसेंच तें पाहाणारालाहि निद्रेनेंच निर्माण केलेलें असतें व अतएव तोहि निद्रेच्या कार्यरूपच असतो.

यास्तव, जसे स्वप्नांतले दृश्य व द्रष्टा हे दोघेहि निद्रेच्या कार्यरूप व अतएव सारखेच निद्रारूप असतात (तैसें) तसेच जागृतींतले प्रमेय (दृश्य) व प्रमाता (द्रष्टा) हेहि दोघे अज्ञानाच्या कार्यरूप व अतएव सारखेच अज्ञानरूप असतात, असें समजलें पाहिजे.

आणि याप्रमाणें (कार्यचि अज्ञान केवळ जरी) प्रमेय व प्रमाता हीं दोन्हीं अज्ञानाचीं कार्यें जर सारखींच निखालस अज्ञानरूप आहेत–॥४९॥

तरी चाखिला गूळ गुळें । माखिलें काजळ काजळें ।
का घेपे देपे शुळें । हालया शुळु ॥ ५० ॥

अ० टी०–(तरी चाखिला गूळ गुळें, माखिलें काजळ काजळें) तर जसें गुळानें गुळास म्हणजे स्वतः आपल्यास चाखणें, किंवा काजळानें स्वतः आपल्यास काजळ माखणें, (का घेपे देपे शुळें हालया शुळु) किंवा सुळानें आपल्यास उभारून त्यावर स्वतः आपल्यालाच चढवून देणें व घेणें–॥ ५० ॥

तैसें कारण अभिन्नपणे । कार्यही अज्ञान होणे ।
ते अज्ञानचि मा कोणे । काई घेपे ॥ ५१ ॥

अ० टी०--(तैसें कारण अभिन्नपणे कार्यही अज्ञान होणे) तसें, अज्ञानरूपी कारणाच्या अभिन्नपणामुळें, स्वतः अज्ञानरूप असलेल्या अज्ञानाच्या कार्यभूत प्रमात्यानें, अनुमान द्वारा अज्ञानाला जाणणें होय. अर्थात् गुळाचा स्वाद हा त्याच्या ठिकाणीं आयताच संचलेला असल्यामुळें गुळानें आपल्यास चाखण्यांत, व तसेंच, काजळाच्या अंगावर आयतेंच काजळ माखलेलें असल्यामुळें त्यानें आपल्यास काजळानें माखण्यांत, जसें चाखणेंहि नसतें व माखणेंहि नसतें, किंवा सुळानें आपल्यास सुळावर चढवून देण्या-घेण्यांत जसें कोठे कांहीं देणेंहि नसते व घेणेंहि नसतें, तसें (ते अज्ञानचि) प्रमाता व प्रमेय हे दोघेहि सारखेच अज्ञानरूप असल्यामुळें त्यांच्या ठिकाणीं जाणणेंहि नाहीं व जाणले जाणेंहि नाहीं. (मा कोणे काई घेपे) तेव्हां तेथे कोणीं कोणाला जाणावयाचें व कोणीं कोणाकडून जाणलें जावयाचें? अर्थात् तेथे यांपैकीं कांहींच घडूं शकत नाहीं; व अतएव अज्ञानाच्या अस्तित्वाची सिद्धि अनुमानानेंहि होऊं शकत नाहीं ॥ ५१ ॥

एवंच---

आतां घेता घेईजे ते ऐसा। विचारू न ये मानसा।
तरी प्रमाण जाला मासा। मृगजळींचा ना ॥ ५२ ॥

अ० टी०--(आतां) जगांत सर्वत्र अज्ञानाचें, म्हणजे ज्ञानाच्या अभावाचें, साम्राज्य पसरल्यावर मग (घेता घेईजे ते ऐसा) प्रमाता व प्रमेय म्हणून काहीं आहे, अशा प्रकारचा (विचारू न ये मानसा) विचारच मुळीं मनाला शिवत नाहीं. आणि त्यांच्या स्वरूपाचीच जर कल्पना करतां येत नाहीं (तरी प्रमाण जाला मासा मृगजळींचा ना) तर मग त्या दोघांचा संबंध जोडणारें जें प्रमाण--मग तें प्रत्यक्ष असो, अनुमान असो, वा अन्य कोणतेंहि असो--तें मृगजळांतला मासाच झालें ना? म्हणजे मृगजळांत जसा मासा या नांवाचा जळचर प्राणी कधींच दिसत नाहीं, तशी आतां प्रमाण म्हणून काहीं पदार्थ आहे, अशीं नुस्ती कल्पनासुद्धां करावयास नको. कारण उघडच आहे कीं, जेथे व्यापारी व गिऱ्हाइक दोघेहि असतात तेथेच मालाची देव-घेव करण्यास साधनीभूत होणाऱ्या मोहोरा-रुपये-पैसे किंवा हुंडया-नोटा वगैरे बाजारांत वावरत असतात. त्या दोघांच्या अभावीं कांहीं या नाण्यांचें दर्शन कोणास होत नाहीं. त्याचप्रमाणें, जेथे प्रमाता व प्रमेय

हीं दोघे विद्यमान असतात तेथेच प्रमात्याला प्रमेयाची ओळख करून देण्या-साठीं प्रमाणाचा संचार होत असतो, त्या उभयतांच्या अभावीं प्रमाणानें पुढें येण्याचें कांहीं प्रयोजनच नसतें. तेव्हां प्रयोजनाच्या अभावीं त्यानें कसें पुढें यावयाचें ? नव्हे; प्रमाता व प्रमेय नसल्यावर प्रमाणानें मुळीं उदयास येणेंच संभवत नाहीं ॥ ५२ ॥

आणि एकंदर प्रमाण मात्रांची ही अशी विल्हेवाट लागल्यावर—

तंव प्रमाणाचिया मापा। न संपडेचि जें बापा।
तया आणि ख-पुष्पा। विशेषु काई ॥.५३ ॥

अ० टी०—(तंव) मग अज्ञानाच्या अस्तित्वाचा थांग लावणार कोण? अज्ञान आहे हें ठरविणार कोण? कारण आजपर्यंतच्या जगाच्या अनुभवा-वरून कोणत्याहि पदार्थाच्या आहेपणाचा निश्चय करण्याचीं एकंदर साहा साधनें ठरविण्यांत आलीं आहेत. प्रत्यक्ष, अनुमान, आगम, उपमान, अर्था-पत्ति व अनुपलब्धि, हीं तीं साहा साधनें होत; व त्यांना प्रमाण म्हणतात. या साहापैकीं पहिलीं तीन प्रमाणेंच मुख्य असून शेवटल्या तीन प्रमाणांचा बहुतांशीं जरी त्यांत अंतर्भाव करतां येतो, तरी पण अंशतः तीं भिन्नपणानेंहि आपलें अस्तित्व जाणवीत असतात, म्हणून तीं भिन्न मानलीं जाऊन एकंदर प्रमाणांची संख्या साहा ठरविण्यांत आली आहे. आणि या साहा प्रमाणांची व्याप्ति-मर्यादा, म्हणजे ज्ञेय पदार्थाला आपल्या अटोक्यांत आणण्याचें, त्याला विषय करण्याचें, यांच्या अंगीं जें सामर्थ्य आहे, त्याची मर्यादा, इतकी विस्तृत आहे कीं, ज्या पदार्थाच्या अंगीं अर्थत्व, म्हणजे वस्तुत्व, आहे, असा कोणताहि पदार्थ असो, व तो स्थूलाहून स्थूल असो या सूक्ष्मा-हून सूक्ष्म असो, त्याचा आहेपणा, या साहापैकीं कोणत्या ना कोणत्या तरी प्रमाणाच्या व्याप्ति-मर्यादेंत नेमका यावयाचाच. त्याला त्या मर्यादेच्या बाहेर कदापि राहातांच येत नाहीं. आणि ही गोष्ट आजपर्यंतच्या अनुभवानें निःसंदेह व निर्विवाद रीत्या सिद्ध झाली आहे. यामुळें, हीं प्रमाणें म्हणजे आमच्या वस्तु-विषयक ज्ञानाचे व तद्विषयक व्यवहाराचे आधारस्तंभ, मानलीं जात असून, त्याप्रमाणें, जो पदार्थ या साहापैकीं कोणत्या तरी प्रमाणाच्या व्याप्ति-मर्या-देंत येतो, व अतएव ज्याला तीं आहे म्हणतात, तेवढ्याचें अस्तित्व मात्र व्यवहारांत स्वीकारलें जात असतें; आणि जो पदार्थ त्यांच्या व्याप्तिमर्यादेंत येत, नाहीं व म्हणून ज्याचा तीं नाहींपणा ठरवितात, तो पदार्थ खपुष्प, वंध्या-

पुत्र, शशशृंग, यांसारखा मुळींच नाहीं, व कालत्रयीं असूं शकत नाहीं, असें निःसंदेह मानलें जात असतें. परंतु या अज्ञानानें तर प्रमाणांचे गांवचे गांव वेचिराग (ओसाड) करून टाकले आहेत. तेव्हां आतां या अज्ञानाच्या आहेपणाला कोणीं विषय करावयाचें ? व कोणीं तें आहे म्हणून ठरवावयाचें? अर्थात् प्रमाणाच्या अभावीं काहीं या कार्याची सिद्धि होऊं शकत नाहीं, ही गोष्ट उघड होय. आणि वस्तुस्थिति ज्या अर्थीं ही अशा प्रकारची आहे, त्या अर्थीं (प्रमाणाचिया मापा न संपडेचि जें बापा) बाप हो ! आपल्या नाहींपणाच्या प्रदेशांत प्रमाणमात्रांनां पाय न ठेवूं देणारें व अतएव आपण स्वतःहि त्यांपैकीं कोणत्याच प्रमाणाच्या अटोक्यांत न येणारें असें जें हें अज्ञान (तया आणि ख-पुष्पा विशेषु काई) त्यांत आणि ख-पुष्पादिकांत भेद कोणता ? अज्ञानाच्या ठिकाणीं असा कोणता विशेष आहे कीं ज्यासाठीं ख-पुष्पादिकांच्या वर्गाहून अज्ञानाचा वर्ग निराळा मानावयाचा ? अर्थात् कोणताहि नाहीं; व अतएव, केवळ शब्दज्ञानानुपाति, पण वस्तुशून्य, अशा विकल्परूपानें जसे ख-पुष्पादिक व्यवहारारूढ झालेले आहेत, तसेंच अज्ञानहि व्यवहारारूढ झालेलें आहे. ह्मणजे, ख-पुष्पादिक हे जसे अवस्तुक असे नुस्ते शब्दमात्र आहेत, तसाच अज्ञान हा सर्वथा अर्थशून्य, वस्तुशून्य, निरर्थक, असा शब्द मात्र आहे, त्या नांवाची वस्तु कोठेहि नाहीं व कधीं असूंहि शकत नाहीं, असें निभ्रान्त समजलें पाहिजे ॥ ५३ ॥

अहो,—

मा हें प्रमाणचि नुरवी । आतां आथी हें कोण प्रस्तावी ।
येणे बोलेंही जाणावी । अज्ञान उखी ॥ ५४ ॥

अ० टी०—(मा हें प्रमाणचि नुरवी) जगाच्या एकंदर व्यवहाराला आधारभूत झालेलीं जीं प्रमाणें, त्यांनांच ज्या अर्थीं हें अज्ञान उरूं देत नाहीं—प्रमाणांनाहि ज्या अर्थी तें आपल्या नाहींपणाच्या वर्गांतच नेऊन टाकतें—त्या अर्थीं, (आथी हें आतां कोण प्रस्तावी ?) आतां अज्ञान आहे हें कोणीं कसें म्हणावें ? व कशावरून म्हणावें ? अर्थात् प्रमाणाच्या अभावीं तसें ह्मणण्याला काहीं आधारच सांपडूं शकत नाहीं; व अतएव त्या संबंधानें बोलतांनां, अज्ञान आहे असें आह्मी ऐकतों, पण तें आहे, असें मानण्याला आधार मात्र काहीं नाहीं, असेंच आतां ह्मटलें पाहिजे, हें उघड होय. पण अशा प्रकारची ही दरबारी भाषा वापरण्याचा उपयोग काय व्हावयाचा ? अर्थात्

(येणे बोलेंही जाणावी अज्ञान उखी) त्यामुळें अज्ञान आहे असें काहीं ठरणार नाहीं; तर उलट, अज्ञान हें खोटें आहे, तें मुळींच नाहीं, हीच गोष्ट सिद्ध होईल, हें सांगावयास नकोच ॥ ५४ ॥

एवं प्रत्यक्ष अनुमान । यया प्रमाणां भाजन ।
नहोनि जालें अज्ञान । अप्रमाण कीं ॥ ५५ ॥

अ० टी०—(एवं) असो तर एकंदरींत, अज्ञान हें प्रत्यक्ष-प्रमाणाचें भाजन होत नाहीं तर न होवो, पण त्याचें कार्य ह्मणून मानली गेलेली जी *प्रमाता-प्रमेय-प्रमाण ही त्रयी, तिच्या अस्तित्वावरून अनुमानानें तरी* अज्ञानाचें अस्तित्व सिद्ध होतें किंवा होऊं शकतें कीं काय ? या प्रश्नाचा विचार एतावत्कालपर्यंत शक्य तितक्या सर्व बाजूनें केला. परंतु, प्रमाता-प्रमेय-प्रमाण हें अज्ञानाचें कार्य असल्यावर मग अज्ञानाच्या अस्तित्वाचें अनुमान करण्याच्या कामीं त्या प्रमात्रादि त्रयीचा, वर (ओ० ४९-५२) सांगितल्याप्रमाणें, उपयोग करून घेतां येत नाहीं, हें उघड होय. आणि याप्रमाणें अज्ञान हें (प्रत्यक्ष अनुमान यया प्रमाणा भाजन न होनि) केवळ प्रत्यक्ष प्रमाणाचेंच नव्हे, तर अनुमान-प्रमाणाचेंहि विषय होत नसल्यामुळें (अज्ञान जालें अप्रमाण कीं) अज्ञान हें सर्वथा अप्रमाण आहे—ह्मणजे प्रमाणदृष्ट्या तें सर्वथा अनुपपन्न आहे—असेंच शेवटीं मानावें लागतें ॥ ५५ ॥

आतां प्रत्यक्ष प्रमाणद्वारा कोणाला दिसण्याची अज्ञानाची इच्छा नसेल तर नसो म्हणा, पण—

ना स्वकार्यातें विये । जें कारणपणाहि नये ।
मी अज्ञान ऐसे विहे । मानू साचे ॥ ५६ ॥

अ० टी०—(ना स्वकार्यातें विये जें कारणपणाहि नये) ज्या अर्थी प्रामाणिकपणाच्या मर्यादेंत येण्याजोग्या अशा एखाद्या कार्याला तें प्रसवत नाहीं व आपण त्या कार्याच्या कारणपणास प्राप्त होऊन तें अनुमान-प्रमाणाचेंहि भाजन होत नाहीं,त्या अर्थी (*मी अज्ञान ऐसे विहे मानू साचे*) मीं जर कोणत्याहि प्रमाणाचें भाजन झालों तर अज्ञान हा भावरूप, म्हणजे वस्तुरूप, पदार्थ आहे व अतएव तो खरा आहे, असें मानलें जाईल; व त्यामुळें, आपली अभावरूपता नष्ट होईल—अर्थात् तो तर आपल्या अज्ञान-पणाचा नाश व अतएव आपलें मरण आहे—असें समजून, अज्ञानाला

आपल्या मरणाची भीति वाटत असावी, त्यानें आपल्या मरणाची धास्ती घेतली असावी, असेंच म्हणावें लागतें. एरव्हीं त्यानें, आपला अज्ञानपणा कोणत्याहि रीतीनें कधींहि कोणाच्या दृष्टीं पडूं नये, इतकें जपून वागण्याचें, व सर्व प्रमाणांचे शोध फुकट जातील अशा एखाद्या सर्वथा नाहींपणाच्या दरींत लपून बसण्याचें, काहीं प्रयोजन दिसत नाहीं; आणि ह्मणूनच, त्याच्या या कृतीसंबंधानें एका मरणत्रासाखेरीज दुसरी काहीं कल्पना करतां येत नाहीं ॥ ५६ ॥

पण तें कसेंहि असो, अज्ञान हें मरणाच्या भीतीनें कोणत्याहि प्रमाणाचा विषय होत नसो वा त्याचें अन्य काहीं कारण असो, एवढी एक गोष्ट मात्र निश्चित आहे कीं—

आत्मया स्वप्न दाऊ । न शके कीर वहु ।
परी ठाये ठाऊ । निदेजऊ नेणे ॥ ५७ ॥

अ० टी०—(आत्मया स्वप्न दाऊ न शके कीर वहु) अज्ञान हें आत्म्याच्या पुढें, एकंदर चराचर विश्वासारखें म्हणा वा प्रमाता-प्रमेय-प्रमाण-रूपी व्यवहारासारखें म्हणा, प्रातिभासिक पदार्थांचें प्रचंड प्रदर्शन मांडून त्याला स्वप्न दाखवूं शकत नाहीं व तें स्वतः जरी ज्ञानाच्या अभावरूप असलें व आपल्या अभावरूपानें किंवा शून्यरूपानें कोठें विद्यमानहि असलें, (परी ठाये ठाऊ निदेजऊ नेणे) तरी आत्म्यावर आपल्या अभावरूपत्वाचें किंवा शून्यपणाचें आच्छादन, ह्मणजे पांघरूण, घालून तें त्याला ठिकच्या ठिकाणीं निजवूंहि पण शकत नाहीं–त्याच्या सदासर्वकाल व सर्व-तोदित अशा ज्ञानरूपत्वाचा लोपहि करूं शकत नाहीं–अर्थात् आत्म्याच्या स्वरूपभूत ज्ञानाचें अज्ञानांत रूपान्तरहि करूं शकत नाहीं. तस्मात् तें वस्तुरूप नाहीं, हें निराळें सांगावयास नकोच. मग तें जेथे जसें असेल तेथे तसें खुशाल असे ना ! नुस्तें अज्ञान या नांवानें त्याचें असणें व नसणें हीं दोन्हीं सारखींच होत. त्यापासून कोणाची काहीं हानि नाहीं. कारण आपल्या-कडे वंध्यापुत्र नाहीं काय ? पण त्या बिचाऱ्यानें कधीं देशांतली टीचभरसुद्धां जागा काहीं अडविलेली नाहीं. तसेंच आपल्याकडे सशाचें शिंगहि आहेच; पण त्यानें कधींहि कोणाच्या शरीराला दुखापत काहीं केलेली नाहीं. मग

तसेंच अनादि कालापासून असणारें आणखी एक अज्ञानहि असे ना! तें कोणाचें काय घेतें? अर्थात् काहींच नाहीं ॥ ५७ ॥

(२) आत्मत्वीं अज्ञानाचें बीजरूपानें असणें.

(पूर्वपक्ष)

हें असो जिये वेळे। आत्मेपणेंचि निखळें।
आत्मा अज्ञान मेळे। असे तेव्हां ॥ ५८ ॥

अ० टी०—(हें असो) हें तूर्त असो; अज्ञानानें कोणत्याहि प्रमाणाचें भाजन न होण्याचें असेंहि एक कारण दाखवितां येण्याचा संभव आहे कीं, (जिये वेळे आत्मा आत्मेपणेंचि निखळें) ज्या कालीं आत्मा हा आपल्या निखालस आत्मपणानें असतो, ह्मणजे त्याच्या स्वरूपांत जेव्हां सृष्टीच्या आहे-नाहींपणाचा लेशसुद्धां नसतो, किंवा तेथे सृष्टीचा क्रम चालू होण्यापूर्वी जेव्हां तो आपल्या शुद्ध चेतनमात्र अशा रूपानें विद्यमान असतो, (तेव्हां अज्ञान मेळे असे) तेव्हां तो अज्ञानसंयुक्त असतो, ह्मणजे त्याच्या स्वरूपांत बीजरूपानें, ह्मणजे सामान्यरूपानें, अज्ञानाची विद्यमानता असते ॥ ५८ ॥

अर्थात्—

जैसें न करितां मंथन। काष्ठीं अवस्थान।
जैसे का हुताशन। सामर्थ्याचें ॥ ५९ ॥

अ० टी०—(जैसें न करितां मंथन काष्ठीं अवस्थान) चातुर्मास्यादि यज्ञांत ऋत्विज मंडळींनीं जेव्हां काष्ठाच्या अरणीचें मंथन केलेलें नसतें, तेव्हां त्या अरणींच्या ठिकाणीं जसें अग्नीचें अवस्थान हें असतेंच. म्हणजे तेथे अग्नीचें अस्तित्व, त्याची विद्यमानता, ही असतेच. पण तेथे ती (जैसे का हुताशन सामर्थ्याचें) जशी अग्नीचें सामर्थ्यमात्र, म्हणजे त्याची दाहकशक्तिमात्र, अशा अग्नीच्या अव्यक्त ह्मणजे सामान्यरूपानेंच काय ती असते॥५९॥

तैसे आत्मा ऐसें नाव। न साहे आत्म्याची बरव।
तरी तेथे अज्ञान हाव। बांधते का ॥६०॥

अ० टी०—(तैसे आत्मा ऐसें नाव न साहे आत्म्याची बरव) त्या प्रमाणें आत्म्याची बरव, म्हणजे आत्म्याचें स्वरूपभूत निर्विशेष ज्ञान, हें,

आपल्या त्या मूळच्या शुद्धावस्थेंत, अर्थात् त्यांत सृष्टीचा उदय झालेला नसतो–त्यांत सृष्टीचा गंध देखील नसतो–त्या आपल्या निर्विशेष स्थितींत, जेव्हां आत्मा हें नांवसुद्धां सहन करीत नाहीं, म्हणजे त्याला आत्मा हें नांवसुद्धां देतां येत नाहीं, किंवा त्याला आत्मा हें नांवसुद्धां प्राप्त झालेलें नसतें, (तेथे तरी अज्ञान हाव बांधते का) त्या स्थितींत, तरी आत्मत्वीं अज्ञानाला, आपल्या सामान्यरूपानेंच कां होईना, पण राहाण्याची हौस पुरवून घेतां येते कीं काय, तें आतां पाहावयाचें ॥ ६० ॥

(उत्तर पक्ष)

परंतु त्यांत विशेष लक्षपूर्वक विचार करण्यासारखेंमात्र काहीं दिसत नाहीं. कारण—

काय दीप जैं न लाविजे । तैंचि काजळी फेडिजे ।
कीं तुगवत्या वाळिजे । रुखाची छाया ॥ ६१ ॥

अ० टी०—(काय दीप जैं न लाविजे तैंचि काजळी फेडिजे ?) दिवा लावण्यापूर्वींच त्यांतील वातीच्या तोंडाशीं येणारी जी काजळी ती झाडावयाची काय ? ठीक आहे; पण दिवा लागण्यापूर्वीं त्यांतल्या वातीच्या तोंडीं जी काजळी असेल ती कशी असेल ? तर अर्थात् जशी वात तशीच तिची काजळी ! नव्हे; जी वात तीच काजळी ! तेथे वातीहून भिन्न अशी काजळी काहीं असूं शकत नाहीं. (कीं तुगवत्या वाळिजे रुखाची छाया) किंवा न उगवलेल्या झाडाच्या सावलीला त्याज्य समजावयाचें असल्यास खुशाल समजावें; पण न उगवलेल्या झाडाची सावली ही इतर झाडांच्या सावलीसारखी त्याहून भिन्न प्रकारची असूं शकत नाहीं. तर तेथे जें झाड तीच त्याची सावली मानणें प्राप्त आहे, हें मात्र विसरतां कामा नये॥६१॥

नाना तुठितां देहदशा । काळवोन लाविजे चिकसा ।
न घडितां आरिसा । उटिजे कायी ॥ ६२ ॥

अ० टी०—(नाना तुठितां देहदशा, काळवोन लाविजे चिकसा) अथवा, शरीर उत्पन्न होण्यापूर्वीं उटणें कालवून लावावयाचें होय ? पण तें कोणाला लावावयाचें ! किंवा (न घडितां आरिसा उटिजे कायी !) आरसा घडून तयार करण्यापूर्वीं त्याला जें घांसून स्वच्छ करावयाचें तें कोणत्या पदार्थाला घांसावयाचें ! ॥ ६२ ॥

का वोहाच्या दुधीं । सायची असावी अर्धीं ।
ते फेड्ं इये बुद्धी । पवाड् कीजे ॥ ६३ ॥

अ० टी०—(का वोहाच्या दुधीं सायची असावी अर्धीं) किंवा कांसेंतून दूध निघण्याच्या अगोदर, त्यांत साय ही असलीच पाहिजे म्हणून, (ते फेड्ं इये बुद्धि पवाड् कीजे) ती काढून घेण्याच्या बुद्धीनें जो प्रयत्न केला जाईल, त्याचें फल काय ? कांसेच्या आंत असलेल्या दुधांत साय असली तरी, ती कोणाच्याहि हातीं लागणार कशी ? ॥ ६३ ॥

तैसें आत्मयाच्या ठांयीं । जैं आत्मपणा ठावो नाहीं ।
तैं अज्ञान हें काहीं । सारिखें कैसें ॥ ६४ ॥

अ० टी०—(तैसें आत्मयाच्या ठांयीं जैं आत्मपणा ठावो नाहीं) तसें आत्म्याच्या स्वरूपभूत ज्ञानाच्या ठिकाणीं जेव्हां आत्मपणाचासुद्धां ठावठिकाण नसतो—ह्मणजे आत्मत्वाचें स्फुरण देखील नसतें, आत्मत्वाची उर्मीसुद्धां नसते—(तैं अज्ञान हें काहीं सारिखें कैसें !) तेव्हां तेथे अज्ञान ह्मणून जें काहीं असतें तें कोणासारखें असतें ! कसें असतें ? तर अर्थात् दुधाचें मंथन होऊन तूप पृथक् होण्यापूर्वी दुधाच्या आंगीं जें तूप असतें तें जसें दुधासारखें, दूधरूप, किंबहुना दूधच असतें. दुधाच्या दूधपणाहून भिन्न स्वरूपाचें नसतें. तसेंच तें आत्मत्वीं असणारें अज्ञानहि आत्म्यासारखें,आत्मरूप—नव्हे,स्वयं आत्मा असेंच—असलें पाहिजे. आत्म्याच्या आत्मपणाहून, ह्मणजे ज्ञानपणाहून, तें भिन्न स्वरूपाचें असूं शकत नाहीं. अधिक काय, पण तेथे आत्मत्वाची उर्मी नाहीं म्हणून आत्मा नाहीं,व आत्म्याच्या आत्मपणाहून, ह्मणजे ज्ञानपणाहून, भिन्न रूपानें अज्ञानाचें अस्तित्व नाहीं ह्मणून अज्ञानहि नाहीं,असेंच ह्मटलें पाहिजे. कारण उघडच आहे कीं, जेथे आत्मत्वरहित नुस्तें ज्ञानमात्र असतें,तदव्यतिरिक्त दुसरें काहीं नसतें,तेथे अज्ञान हें नांव देणार कोणाला ? दुधाच्या आंगीं दूधरूपानें असणाऱ्या तुपाला कोणीं तूप म्हणत नाहीं. तें दूध याच नांवानें व्यवहृत होत असतें.तस्मात् आत्मस्वरूपांत सृष्टीचा क्रम चालू होण्यापूर्वी तेथे अज्ञान सामान्यरूपानें असतें, असें मानणारांनी तेथे किती जरी शोध केला तरी त्याला अज्ञान नांवाची वस्तु सांपडणार नाहीं, हें त्यानें पुरतें लक्षांत ठेवावें ॥६४॥

म्हणोन तेव्हांहि अज्ञान नसे । हें जालेंचि आहे आपैसे ।
आतां रिकामेंचि काइसें । नाहीं म्हणो ॥ ६५ ॥

अ० टी०–(म्हणोन तेव्हांहि अज्ञान नसे) यास्तव, आत्मस्वरूपांत सृष्टिक्रम चालू होण्यापूर्वी देखील तेथे अज्ञान नसतें, असेंच समजलें पाहिजे. किंबहुना, तेथे सामान्यरूपानें अज्ञान असतें या म्हणण्यावरून देखील तेथे अज्ञान नसते, (हें जालेंचि आहे आपैसे) ही गोष्ट आपोआपच सिद्ध होते. कारण दुधांत तूप सामान्यरूपानें आहे, या म्हणण्याचा अर्थ सर्वत्र असाच स्वीकारला जात असतो कीं, दुधाच्या भांडयांत तूप या नांवाचा पदार्थ नाहीं, तर तेथे जें काहीं आहे तें नुस्तें दूधमात्र आहे. तेव्हां (आतां रिकामेंचि काइसें नाहीं म्हणो) आतां आपण तरी तेथे अज्ञान नसतें असें उगीच कशाला म्हणावयाचें ! कशाला उगीच नाहीं म्हणून वाचांना दुखवावयाचें किंवा आपलें तोंड उगीच तरी कां विटाळावयाचें ! ॥ ६५ ॥

आणि —

नाना निंदे नींद आली । कीं मूर्छा मूर्छे गेली ।
कीं आंधारीं बुडली । अंधकूपी ॥ ६८ ॥
कां आभाव अवघडला । कां केळीचा गाभा मोडला ।
चोखळा आसुडला । आकाशाचा ॥ ६९ ॥
कीं निवटलिया सुंदलें विख । मुकियाचें वांधिलें मुख ।
नाना नुठितां लेख । पुसिले जैसे ॥ ७० ॥
तैसें अज्ञान आपुली वेळ । भोगी हेंचि टवाळ ।

अ० टी०— घटाचा नाहींपणा फुटून त्याचे जसे शतावधि तुकडे व्हावे; किंवा मरणानें सर्वतोपरी, म्हणजे अगदीं ठार, मारलें जावें ॥ ६७॥ अयवा झोंपेला झोंप यावी; किंवा मूर्च्छेनें मूर्छागत व्हावें; किंवा अंधाऱ्या रात्रीनें अंधकूपांत पडावें ॥ ६८ ॥ किंवा अभावावर म्हणजे नाहींपणावर एखादा अवघड प्रसंग येऊन ठेपावा; किंवा शून्यरूप असा जो केळीचा गाभा तो मोडला जावा; किंवा आकाशाचा पदर ओढला जावा ॥ ६९ ॥ किंवा एकाद्या प्रेताच्या तोंडांत विष घालावें; किंवा एखाद्या मुक्यानें गुप्त गोष्ट पट्कर्णी करूं नये ह्मणून त्याचें तोंड वांधून ठेवावें; किंवा जो लेख मुळीं लिहिलाच गेला नाहीं, तो पुसून टाकावा ॥ ७० ॥ मिळून हीं विधानें जशीं सर्वथा निरर्थक, अर्थशून्य, आहेत, (तैसें अज्ञान आपुली वेळ भोगीं, हेंचि टवाळ) तसेंच आत्मरूपांत अज्ञान हें आपली वेळ भोगीत असतें, ह्मणजे आपल्या आयुष्याचा उपभोग घेत असतें, अर्थात् विद्यमान असतें, हें ह्मणणें देखील टवाळ, ह्मणजे खोटें, अर्थात् निरर्थक किंवा अर्थशून्य होय.

परंतु—

आतां तरी केवळ । वस्तु होऊन असे ॥ ७१ ॥

अ० टी०—(आतां तरी केवळ वस्तु होऊन असे) तेथें, म्हणजे आत्म्याच्या स्वरूपांत, अज्ञान हें आपल्या सामान्यपणानेच कां होई ना, पण वस्तुरूपानें, भावरूपानें, विद्यमान असतें, म्हणजे तेथे जसा ज्ञानाचा सद्भाव असतो, तसाच अज्ञानाचाहि सद्भावच असतो, असें जर म्हणणे असेल, तर तें मात्र सिद्धांस जाणार नाहीं ॥ ७१ ॥

कारण—

देखा वांझ कैसी विये । विरूढती भाजलीं विये ।
कीं सूर्यो कोणा लाहे । अंधाराते ॥ ७२ ॥

अ० टी०–(देखा वांझ कैसी विये) वंध्या स्त्री प्रसूत होणार कशी ? ती प्रसूत झालेली कधीं तरी कोणीं पाहिली आहे काय ? (विरूढती भाजलीं विये) भाजलेले चणे शुक्रवार–शनिवारच्या खुशाल उपयोगीं पडोत, पण ते शेतांत पेरून कधीं तरी उगवले आहेत काय ? (कीं सूर्यो कोणा लाहे अंधाराते) अथवा सूर्याच्या ठिकाणीं कधीं तरी कोणाला अंधार सांपडला आहे काय ? किंवा अंधारांत कोणाला कधीं सूर्य सांपडला वा दिसला आहे काय ? अर्थात् कधींच नाहीं ॥ ७२ ॥

तैसा चिन्मात्र चोखडा । भलतैसा अज्ञानाचा झाडा ।
घेतला तरी पवाडा । येईल काई ॥ ७३ ॥

अ० टी०–(तैसा चिन्मात्र चोखडा) तसा शुद्ध, निखालस, निर्लेप, चिन्मात्रस्वरूप, ज्ञानमात्रस्वरूप, असा जो आत्मा, त्याच्या ठिकाणीं (भलतैसा अज्ञानाचा झाडा घेतला तरी) भलत्याच अशा, ह्मणजे तद्विपरीत, अर्थात् ज्ञानाच्या अभावरूप, अशा अज्ञानाचा कोणीं किती जरी शोध केला तरी (पवाडा येईल काई) त्याचा हा असला प्रयत्न कधीं तरी फलद्रूप होईल काय ? ह्मणजे त्याला आत्म्याच्या स्वरूपांत अज्ञानाचा लेश तरी कधीं सांपडेल काय ? अर्थात् शक्यच नाहीं. कारण कोणत्याहि पदार्थाच्या अंगीं त्याचाच अभाव, त्याचेंच नाहींपण, हें कोणाला कोणत्याहि कालीं सांपडणार कसें ? अतएव ज्ञानाच्या आंगीं अज्ञानाच्या अस्तित्वाची कल्पनाच मुळीं वेडगळपणाची आहे, असें समजलें पाहिजे ॥ ७३ ॥

तात्पर्य असें आहे कीं, अज्ञानविषयक कल्पना ही जर कोठे स्फुरत असली तर ती यद्यपि ज्ञानाच्या आंगावरच स्फुरत असते, यांत शंका नाहीं; तथापि कोणालाहि तें ज्ञानाच्या आंगीं धुंडाळून कसें सांपडणार ? कारण—

जे सायेचिये चाडे । डहुळिजे दुधाडे भांडें ।
ते दिसे कीं विघडे । तेसें हें पा ॥ ७४ ॥

अ० टी०–(जे सायेचिये चाडे डहुळिजे दुधाडे भांडें) आपल्यास दुधावर येणारी साय हवी ह्मणून ती शोधण्यासाठीं दुधाच्या भांड्यांत पळी

घालून आपण जर दूध सारखें ढवळीत बसलों, तर (ते दिसे कीं विघडे!) आपल्यास दुधावर साय दिसेल कीं एरव्हीं तेथे दृष्टोत्पत्तीस येणारी साय विघटित होऊन दिसेनाशी होईल ? तर मग (तैसें हें पा) आत्म्याच्या आंगीं अज्ञान धुंडाळीत बसण्याचा प्रकारहि तसाच आहे. ह्मणजे एरव्हीं तेथेच स्फुरणारें अज्ञान हें तेथे दृष्टीचा नेट देऊन पाहूं लागलें कीं पार दिसेनासें होत असतें ॥ ७४ ॥

नाना नीद धरावया हातीं । घेऊन उठिला झडती ।
ते लाभे कीं थिती । नाशली होये ॥ ७५ ॥

अ० टी०—(नाना) अथवा निराळ्या रीतीनें ह्वें असल्यास असें पाहा कीं, (नीद धरावया हातीं घेऊन उठिला झडती) नेहमीं जागृतीच्या आंगावर दृष्टोत्पत्तीस येणारी निद्रा ही वस्तुतः कशी असते, ती एकदां हातीं घेऊन पाहावी, या हेतुनें कोणीं जर जागा होऊन उठला व तिची झडती ह्मणजे तिचा झाडा घेऊन, अर्थात् शोध करून, पाहूं लागला तर, (ते लाभे कीं थिती नाशली होये ?) ती त्याच्या हातीं येईल कीं उलट, आपल्या अभावरूपत्वामुळें नाहींशी होईल ? ॥ ७५ ॥

तर मग—

तेवी पाहावया अज्ञान एसे । हें अंगीं पिसें कायिसे ।
न पाहातां आपैसे । न पाहाणेंचि कीं ॥ ७६ ॥

अ० टी०—(तेवी) तोच प्रकार अज्ञानाचा आहे. तें जरी ज्ञानाच्या आंगावरच स्फुरत असतें, तरी पण तें ज्ञानाच्या अभावरूप असल्यामुळें, अथवा भावरूप, वस्तुरूप, नसल्यामुळें, ज्ञानाच्या आंगांत त्याचा कोणीं किती जरी शोध केला तरी त्याला तें तेथे कदापि सांपडूं शकत नाहीं. तेव्हां (पाहावया अज्ञान अंगीं ऐसें हें पिसें कायिसे !) आत्म्याच्या अंगीं अज्ञान शोधून पाहाण्याचें हें भलतेंच वेड ह्वें कशाला ? त्याचा उपयोग काय ? कारण तें नुसत्तें पाहिल्यानेंच नाहींसें होतें असें नव्हे, तर तें (न पाहाणेंचिकीं) जाण्या न पाहाणेच असल्यामुळें, ह्मणजे कधीं पाहाण्याचा (ज्ञानाचा), विषय होणारें नसल्यामुळें, अर्थात् सदासर्वकाळ अदृश्य, सदैव अगोचर, असें असल्यामुळें, (न पाहातां आपैसे) न पाहातां देखील, ह्मणजे न पाहाण्याच्या स्थितींत सुद्धां, तें आपोआप,

म्हणजे स्वाभाविक रीत्याच, किंवा आयतेंच, नाहींसें झालेलें, असें असतें. तस्मात् त्याला पाहाणें व न पाहाणें हीं दोन्हीं सारखींच होत. पाहिलें तर तें दिसणारें नाहीं व न पाहिलें तर असणारेंहि पण नाहीं. मग त्याचा फुकट शोध हवा कशाला ? ॥ ७६ ॥

एवं कोण्हेहि परी । अज्ञान भावाची उजरी ।
न पडेचि नगरीं । विचाराचिये ॥ ७७ ॥

अ० टी०–(एवं कोण्हेहि परी) एवंच, शास्त्रीय दृष्ट्या पाहा कीं व्यवहारदृष्ट्या पाहा, त्यांपैकीं कोणत्याहि रीतीनें (विचाराचिये नगरीं अज्ञान भावाची उजरी न पडेचि) पाहिलें तरी विचाराच्या गांवांत, म्हणजे विचाराच्या दृष्टीला, अज्ञानाच्या भावाचा, म्हणजे त्याच्या सद्भावाचा, त्याच्या भावरूपतेचा, त्याच्या वस्तुत्वाचा, उजेड आपल्यास कोठेहि दिसणार नाहीं. अर्थात् कोठेहि अज्ञानाच्या अस्तित्वावर प्रकाश पडला आहे, त्याचें अस्तित्व ज्ञानाचा विषय होत आहे, असें आपल्यास कोणत्याहि रीतीनें दिसूं शकत नाहीं. कोठे कोणत्याहि रीतीनें अज्ञानाच्या अस्तित्वाचा प्रत्यय येणें हें कदापि शक्य नाहीं.

अथवा, अज्ञानाचा शोध कोणीं कोणत्याहि रीतीने करो, विचाराचे पूर्वज मनबुद्ध्यादिक हे ज्या गावीं पिढयान्पिढया राहात आले आहेत, व ज्या गांवांत विचाराचा जन्म झाला असल्यामुळें, जो विचाराच्या मिराशीचा, म्हणजे त्याच्या वंशपरंपरागत वतनदारीचा, गांव मानला जातो, त्या ज्ञानमय अशा परमधामांत, अर्थात् आत्मस्वरूपांत, काहीं अज्ञानाचें अस्तित्व कोणाला कालत्रयीं सांपडणार नाहीं.

अथवा, अखिल मानवजातींत ठिक-ठिकाणीं, सामान्य व विशेष, गुप्त व प्रकट, सकुंचित व व्यापक, हलकट व संभावित, बालिश व प्रौढ, अशा प्रकारच्या विचाराच्या ज्या लहान-मोठ्या अनेक वसाहती झालेल्या आहेत, त्यांचीं जीं लहान-मोठीं अनेक ग्रामें व नगरें वसलेलीं आहेत--अर्थात् विचाराच्या ज्या उच्च-नीच अशा अनेक श्रेणी किंवा पायऱ्या आहेत--त्यांपैकीं कोणत्याहि ठिकाणीं पाहिलें तरी कोणाला अज्ञान या नांवाची वस्तु काहीं सांपडणार नाहीं. कारण न्यायादि तर्कशास्त्राकडे पाहा, सांख्यादि तत्त्वशास्त्राकडे पहा, मीमांसादि धर्मशास्त्राकडे पाहा, कीं आपल्या नित्य

व्यवहाराकडे पाहा, जिकडे पाहाल तिकडे तुम्हांला " ममेदं मह्यं न तवेदम् " हेंच वाक्य सुवर्णाक्षराने लिहिलेलें दिसेल; व त्यावरून व्यवहार अज्ञांचा असो कीं प्रज्ञांचा असो, त्यांत " स्वाधिक्यमुद्योतयन् " हें आपलें असावयाचेंच, असें दिसतें. तस्मात् जगांत अज्ञानाचा वाली कोणी नाहीं. कोणी त्याचा पत्कर घेत नाहीं. जो पाहाल तो ज्ञानाशींच आपलें स्वकीयत्व जोडतांनां दिसतो, व अतएव आत्मत्वाच्या ठिकाणीं आपल्यास अज्ञानाचा पत्ता असा कोठेहि लागणार नाहीं.

एवंच अज्ञानाचा शोध कोठेहि घ्या व कसाहि घ्या, तें कोणालाहि आजपर्यंत शोधून सांपडलेलें नाहीं, व पुढें सांपडणार नाहीं, हें निश्चित होय ॥ ७७ ॥

(४) फलितार्थ.

असो तर, येथवर या अज्ञानवादाची आपण अनेक बाजूनें जी वाटाघाट केली, त्यापासून निष्पन्न काय झालें ? तें सिंहावलोकन न्यायानें पाहून नंतर पुढें चलूं–

अहो हे कोण्हेहि वेळे । आत्मा अथवा वेगळे ।
विचाराचे डोळे । देखते का ॥ ७८ ॥

अ० टी०–(अहो, हे कोण्हेहि वेळे) अहो, अज्ञान हें, कृत-त्रेता-द्वापर-कलिकालीं, बाल-तारुण्य-वृद्धापकालीं, जागृत्स्वप्नसुषुप्तिकालीं, गत-वर्तमान-भविष्यकालीं, किंवा अन्य कोणत्याहि कालीं, (आत्मा अथवा वेगळे) आत्म्याच्या स्वरूपांत किंवा त्याहून निराळ्या अशा अन्य कोणत्याहि स्थलीं, (विचाराचे डोळे देखते का) विचाराच्या डोळ्यांनां दिसलें आहे काय ! तर नाहीं. अर्थात् "अंधं भुवनमंधस्य प्रकाशं तु सचक्षुषः । अज्ञस्य दुःखौघमयं ज्ञस्यानन्दमयंजगत् " याप्रमाणें अज्ञालाच तें दिसत असलें तर खुशाल दिसो, ज्ञानवानाच्या, म्हणजे विचारवानाच्या, दृष्टीला तें कधीं कोठेहि दिसलेलें नाहीं, व दिसणें शक्य नाहीं, असेंच मानावें लागतें॥७८॥

कारण–

ना निर्धाराचें तोंड माखे । प्रमान स्वर्मीहि नायके ।
कीं निरुती हा मुके । अनसाईपना ॥ ७९ ॥

अ० टी०—(ना निर्धाराचें तोंड माखे) या अज्ञानानें निर्धाराचें, ह्मणजे आपल्या अस्तित्वविषयक निश्चयाचें, पोट भरणें तर असो, पण त्याच्या तोंडावर एखादा तुकडा टाकून नुस्तें त्याचें तोंड देखील कधीं माखलें नाहीं. अर्थात् आपल्या अस्तित्वाचा पूर्ण निश्चय होऊं देणें तर राहो, पण त्याविषयीं संशय येण्याससुद्धां त्यानें सवड ठेविलेली नाहीं. आणि (प्रमान स्वमींहि नायके) प्रत्यक्षादि प्रमाणांचा सल्ला तर त्यानें कधीं स्वमांतसुद्धां ऐकला नाहीं. ह्मणजे कोणत्याहि प्रमाणाचा विषय तर तें कधीं चुकूनसुद्धां झालेलें नाहीं.

तेव्हां अशा प्रकारचा, अविचारानें किंवा निःशंकपणानें पुढें येण्याची घाई करणारा जो हा अज्ञानवाद, त्याचें शेवटीं व्हावयाचें काय ? (कीं निरुति हा अनसाईपना मुके) अर्थात् तो, आपल्या या अशा प्रकारच्या अनसाईपणामुळें, ह्मणजे उतावळेपणामुळेंच, तोंडघशीं पडणार—ह्मणजे खंडित होणार किंवा आपल्या खरेपणाला मुकणार, अर्था खोटा ठरणार—असें निश्चित दिसतें ॥ ७९ ॥

आणि--

इतुलियाहि भागु । अज्ञानाचा तरी तो मागु ।
निगे ऐसा वागु । पडता का देवा ॥ ८० ॥

अ० टी०—(इतुलियाहि भागु) या वादाच्या पुरस्कर्त्यांनां आपलें घोडें कसें तरी एकदाचें पुढेंच ढकलावयाचें होतें तर (देवा) हे देवा ! (अज्ञानाचा तो मागु तरी निगे) निदान अज्ञानाचा काहीं मागमूस काढतां येईल, त्याचा काहीं तरी सुगावा सांपडेल, (ऐसा वागु पडता का) अशी एखादी युक्ति तरी आपल्या समर्थनार्थ त्यांनीं पुढें केली पाहिजे होती, किंवा त्यांनां पुढें करतां आली पाहिजे होती, ह्मणजे दाखवितां आली पाहिजे होती. आणि तेवढें जरी त्यांनीं केलें असतें, तरी " यत्ने कृते यदि न सिद्ध्यति कोऽत्र दोषः " असें समजून आह्मीं त्यांच्यांवर काहीं ठपका ठेविला नसता, व तो आह्मांला ठेवतां आलाहि पण नसता. पण तेंहि नाहीं, तशीहि एखादी व्यवस्था त्यांच्याकडून झालेली काहीं दिसत नाहीं ॥ ८० ॥

तेव्हां—

अंवसेचेनि चंद्रबिंबें । निर्वाळली ये शोभे ।
का मांडले जैसे खांबें । ससी विषाणाचे ॥ ८१ ॥

अ० टी०–(अंवसेचेनि चंद्रबिंबें निर्वाळली ये शोभे) आमावास्येच्या दिवशीं किंवा रात्रीं चंद्रबिंब उजळलें जाऊन, ह्मणजे प्रकाशित होऊन, आकाशांत तें जर शोभेस प्राप्त झालें असतें, (का मांडले जैसे खांबें ससी विषाणाचे) किंवा सशाच्या शिंगांचे खांब उभे करून जर त्यावर मांडव घालतां आला असता ॥ ८१ ॥

नाना गगनौळाचिया माळा । वांझेच्या जालेया गळा ।
घापती तो सोहळा । पाविजेत असे ॥ ८२ ॥

अ० टी०–(नाना गगनौळाचिया माळा वांझेच्या जालेया गळा घापती) अथवा, आकाशाच्या फुलांच्या–खपुष्पांच्या–माळा वंध्यास्त्रीच्या पोटीं जन्मास आलेल्याच्या गळ्यांत रुळत आहेत, अशा प्रकारचा (तो सोहळा पाविजेत असे) तो अघटित सोहळा जर पाहावयास मिळाला असता ॥ ८२ ॥

अथवा—

आणून कांसवीचें तूप । भरूं आकाशाचें माप ।
तरी साचा येती संकल्प । ऐसेसे हे ॥ ८३ ॥

अ० टी०–(आणून कांसवीचें तूप भरूं आकाशाचें माप) जिच्या कासेंत ब्रह्मदेवानें मुळीं दुधाचा थेंबसुद्धां उत्पन्न केलेला नाहीं, अशा प्रकारची जी कांसवी–ह्मणजे कांसव नावाच्या जलचराची मादी–तिचें तूप आणून त्यानें जर आकाशाचें हें कढावासारखें मापटें भरून काढतां आलें असतें–

(तरी साचा येती संकल्प ऐसेसे हे) तर–व तर मात्र–या अज्ञानवाद्याचे हे अशा अशा प्रकारचे, ह्मणजे आत्म्याच्या स्वरूपांतच किंवा निदान त्याहून वेगळ्या अशा कोठे तरी आज्ञानाचें मूर्त किंवा अमूर्त रूपानें अस्तित्व सिद्ध करून दाखविण्यासारखे, संकल्प ह्मणजे हेतु, सिद्धीस गेले असते. एरव्हीं ते कसे सिद्धीस जाणार ? कसे फलद्रूप होणार ? ॥ ८३ ॥

आतां--

आह्मीं येऊन जाऊन पुढती। अज्ञान आणावें निरुती।
तें नाहीं तरी किती। वटवटूं पा ॥ ८४ ॥

अ० टी०—(येऊन जाऊन आम्हीं आज्ञान पुढती आणावें निरुती) येऊन जाऊन आह्मीं आपल्याकडून, पिंडांत नाहीं तर ब्रह्मांडांत, जंगमांत नाहीं तर स्थावरांत, कार्यांत नाहींतर कारणांत, मिळून इकडे नाहीं तर तिकडे व तिकडे नाहीं तर इकडे, पण कोठे तरी अज्ञान सांपडावें, कोणीं-कडून तरी तें पुढें यावें, व कसा तरी एकदाचा त्याच्या अस्तित्वाचा निश्चय करतां यावा, याकरितां शक्य तितकी खटपट करावयाची, व ती आह्मीं करीतहि पण आहोंतच. परंतु (तें नाहीं तरी किती वटवटूं पा !) तें जर मुळींच नाहीं व ईश्वराच्या नियतीप्रमाणें त्यानें अस्तित्वांत असणें हें जर मुळीं संभवतच नाहीं, तर आह्मीं तरी त्याला लोकांपुढें आणण्यासाठीं किती धडपडणार ! व नित्य उठून श्रोत्यांच्या कानीं-कपाळीं उगीच निर-र्थक व निष्फल अशी वटवट तरी किती करणार ? ॥ ८४ ॥

म्हणोन अज्ञान अक्षरें। तुमसु आतां निदसुरें।

अ० टी०—(ह्मणोन) वास्तव, (अज्ञान अक्षरें आतां तुमसु) अज्ञान हीं अक्षरें इतउत्तर आपल्या तोंडावाटें न निघतील तर बरें होईल, असें आतां वाटूं लागलें आहे. कारण (निदसुरें) अर्थशून्य अशा या अज्ञान शब्दाचा उच्चार ह्मणजे नुस्तें झोंपेंतलें बरळणेंमात्र होय. यद्यपि अज्ञान हा शब्द स्वतः वेदाच्या द्वारा प्रचारांत आलेला आहे, तथापि वेद तरी काय ? ती आपली नाहीं तर ईश्वराची, पण थाहे झोंपेंतली वरळच ! त्याखेरीज वेदानें या शब्दाला अध्यारोपद्वारा नुस्तें सृष्टीच्या उत्पत्ति-स्थिति-लयाची संगति लावून दाखविण्यापुरतेंमात्र, हातीं धरलें असून तेवढें कार्य संपल्याबरोबर एकंदर चराचर सृष्टीसकट त्याला अपवादहि दिला आहे. म्हणजे त्या सर्वांचा निषेधच केला आहे. तस्मात् वेदाच्या

नुसत्या शब्द-पांडित्यानें होणार काय ? अनुभवाची कसोटी हातीं घेतली कीं, शेवटीं वरळ ती वरळच ठरणार, ही गोष्ट उघड होय. म्हणून अज्ञान हा शब्द किंवा अज्ञानविषयक 'भवति न भवति' इतःपर आपल्या तोंडीं नको असें वाटतें.

४ चराचर विश्व .ची ज्ञानरूता.

परी आन एक स्फुरे । इय विपर्यीं ॥ ८५ ॥

अ० टी०—(परी इये विपर्यीं आन एक स्फुरे) परंतु या अज्ञानाच्या अस्तित्वासंबंधानें आणखीहि एक कल्पना स्फुरते. यास्तव प्रत्यंतर पुरावा पाहाण्याच्या दृष्टीनें तिचाहि विचार केला पाहिजे ॥ ८५ ॥

(पूर्वपक्ष)

तो असा कीं—

जें आपणया णा आनिकातें । देखोन होये देखतें ।
वस्तु ऐसिया पुरतें । नव्हेचि अंगें ॥ ८६ ॥

अ० टी०—(जें आपणया णा आनिकातें देखोन होये देखतें) स्वभावतः आत्मतत्त्व हें सर्व भेदाभेदातीत व अतएव द्रष्टा-दर्शन-दृश्य या त्रिपुटिरहित, असें आहे. तस्मात् स्वाभाविक रीत्या काहीं तें स्वतः आपल्या स्वरूपाला दृश्य करून किंवा दुसऱ्या कोणाला—म्हणजे शब्द-स्पर्श-रूप-रस-गंध या विषयांना--आपल्या ज्ञानाचे विषय करून, त्यांचा द्रष्टा किंवा विषयी होईल, ही गोष्ट काहीं संभवत नाहीं. कारण त्यानें स्वतः आपला किंवा दुसऱ्याचा द्रष्टा होणें, म्हणजे वस्तुगत्या त्याच्या स्वाभाविक स्थितीचा विपर्यास होणेंच होय; आणि अशा प्रकारचा विपर्यास हा कोणाच्याहि स्वभावांत झाला तरी तो विनाकारण असा कधींच होत नाहीं. तो होण्याला काहीं तरी कारण हें असावेंच लागतें. म्हणून स्वभावतः सर्व भेदशून्य व सदासर्वकाळ एकरसपणानें राहाणाऱ्या आत्म्याच्या स्वरूपांत, द्रष्टा-दर्शन-दृश्य अशा प्रकारचे भेद उत्पन्न होऊन, तद्द्वारा त्यानें आपण होऊन आपल्या स्वरूपाला किंवा दुसऱ्या कोणाला दृश्य करणें व आपण त्याचा द्रष्टा होणें, ही गोष्ट स्वाभाविक रीत्या काहीं संभवनीय दिसत नाहीं.

त्याखेरीज (वस्तु ऐसिया पुरतें नव्हेचि अंगें) आत्मा हा एक वस्तु आहे, म्हणजे त्याच्या अंगीं वस्तुत्व आहे, हें खरें; व त्याच्या अंगीं वस्तुत्व आहे, म्हणूनच त्याच्या स्वरूपांत निदर्शनास येणारें हें द्रष्टा-दर्शन-दृश्यरूपी जग वस्तुरूपानें प्रत्ययास येत असतें, एरव्हीं त्याचा मागमूस-सुद्धां कोठे दिसला नसता, ही गोष्ट निर्विवाद. परंतु येथील प्रत्येक पदार्थानें एकमेकाचें दृश्य व एकमेकाचा द्रष्टा होऊन दर्शनद्वारा एकमेकांच्या अस्तित्वाचा बोध घेण्यासारखें वस्तुत्व परमात्म्याच्या अंगीं कोठलें? त्याचें वस्तुत्व म्हणजे स्वभावतः कधीं दृश्यभावास प्राप्त न होणारें, कधीं द्रष्टृत्व न स्वीकारणारें व कधीं दर्शनपणानें दृश्याचा बोध न घेणारें, अशा प्रकारचें, एकरस सत्तामात्र अशा रूपानें सदासर्वकाळ नुस्तें विद्यमान मात्र असणारें, वस्तुत्व होय. या द्रष्टा-दर्शन-दृश्यरूपी पसाऱ्याला पुरेसें, म्हणजे या पसाऱ्याचें स्वरूप धारण करणारें, असें वस्तुत्व आत्म्याच्या आंगीं मुळींच नाहीं.

एवंच स्वभावतः आत्मा हा स्वतः आपला किंवा दुसऱ्या कोणाचा कधीं द्रष्टाहि होत नाहीं व कधीं दृश्यहि पण होत नाहीं; आणि हे दोन्हीं भाव त्याच्या ठिकाणीं नसल्यावर मग त्या दोहोंचा संबंध जोडणारें जें दर्शन तेंहि तेथे नसावयाचेंच—त्याचाहि तेथे अभावच असावयाचा—ही गोष्ट उघड होय. मिळून आत्म्याचा स्वभाव जर पाहिला तर तेथे ना कोणी द्रष्टा, ना दृश्य, ना दर्शन, अशा प्रकारचा आहे ॥ ८६ ॥

परंतु वस्तुस्थिति अशा प्रकारची असूनहि पुन्हा —

> तरी ते आपणया पुढें। दृश्य पघळे येव्हडें।
> आपण करी फुडे। द्रष्टेपण ॥ ८७ ॥

अ० टी०—(तरी ते आपणया पुढें दृश्य पघळे येव्हडें) येथे पाहावें तो त्यानें आपल्यापुढें हा एवढा थोरला दृश्याचा पसारा पसरून ठेवला आहे! आणि त्यांतला कोणताहि जिन्नस त्यानें कोठून बाहेरून आणला आहे, अशांतलाहि काहीं प्रकार नाहीं. तर शब्द-स्पर्श-रूप-रस-गंध या विषयांच्या रूपानें नटून-थटून तो स्वतः आपणच दृश्य बनला आहे; त्यानेंच या दृश्याचें दर्शन घेण्यास साधनीभूत होणाऱ्या मनासहित श्रोत्र-त्वक्-चक्षु-रसना-घ्राण या इंद्रियांचें स्वरूप धारण केलें आहे; आणि (आपण करी फुडे द्रष्टेपण] तो आपणच बुद्धि व अहंकार या रूपानें अगदीं उघड त्या

दृश्याच्या द्रष्टेपणाचें काम करण्यास उद्युक्त झाला आहे. वस्तुगत्या त्याच्या स्वरूपांत अंशांशीभाव मुळींच नाहीं; पण येथे दृश्याचें व द्रष्ट्याचें स्वरूप धारण करतांना त्यानें अनेक प्रकारच्या असंख्य पदार्थांचीं निरनिराळीं रूपें धारण केलीं आहेत. मिळून स्वभावतः सदासर्वकाळ एकरसपणानें असणारा, कधीं कोणाचा विषय किंवा विषयी होण्याच्या भानगडींत न पडणारा, जो आत्मा, त्यानेंच अनेकाकार होऊन या प्रचंड दृश्याचें स्वरूप धारण करणें व त्या दृश्याचा द्रष्टाहि होणें, ही स्वाभाविक रीत्या कदापि न घडणारी गोष्ट होय. पण ती तशी असली तरी, परिचय तिचा आपल्यास आपल्या वैयक्तिक व्यवहारावरूनहि मिळतो. कारण आपल्या ओळखीच्या पण सन्निध नसलेल्या अशा एखाद्या पदार्थाचें आपण स्मरण केल्याबरोबर तो पदार्थ आपल्या मनश्चक्षुपुढें स्पष्ट दिसूं लागतो. तेव्हां तेथे तो पदार्थ कोण बनतो? कोण त्या पदार्थाचें स्वरूप धारण करतो? तर आपणच; त्याला विषय करणारी ज्ञानाकारा वृत्तिहि तेथे विद्यमान असते, ती कोण? तर तीहि आपणच; आणि त्या पदार्थाला पाहाणाराहि तेथे कोणीं तरी असतोच, तो कोण? तर तोहि आपण स्वतःच. एवंच या जीवसृष्टीच्या व्यवहारावरून पाहा कीं ईश-सृष्टीच्या व्यवहारावरून पाहा, त्यांत दृष्टोत्पत्तीस येणाऱ्या ज्ञाता-ज्ञान-ज्ञेय किंवा द्रष्टा-दर्शन-दृश्यरूपी व्यवहाराचें अधिष्ठान आपले आपणच—आपला आत्माच—आपल्या आत्म्याचेंच स्वरूपभूत ज्ञान! दुसरा कोणीं नाहीं. तेव्हां हा काय चमत्कार आहे!! ॥ ८७ ॥

अहो—

> जेथे आत्मत्वाच सांकडें। तेथें उठे हें येव्हडें।
> आणि उठलें तरी रोकडें। देखत असो॥ ८८॥

अ० टी०—[जेथे आत्मत्वाचें सांकडें] जेथे नुसत्या आत्मत्वाचीहि अडचण असते, ह्मणजे ज्याला आत्मभावसुद्धां सोसत नाहीं, किंवा ज्याला आत्मविषयक भावनेचा भार देखील सहन होत नाहीं—त्या भावनेच्या अर्थमर्यादेंत सांपडणें हें सुद्धां ज्याला अवघड वाटतें किंवा आवडत नाहीं—[तेथे उठे हें येव्हडें] तेथेंच, त्याच आत्म्याच्या स्वरूपांत, स्थूल-सूक्ष्म-कारण-महाकारण या भेदात्मक दृश्य, आणि त्यांत आणखी, हा मीं व तो तूं, हा बाल व तो तरुण, हा जन्म व तें मरण, अशा प्रकारचा

स्थूलाचा व्यवहार, राग-द्वेष-काम-क्रोधादिकांच्या भावनारूपी सूक्ष्माचा व्यवहार, अनेक जन्मार्जित कर्मसंस्कारांच्या (वासनांच्या) स्फुरण-रूपानें घडणारा कारणाचा व्यवहार, आणि साक्षित्व धर्माचा बोध घेऊन राहाण्याच्या स्वरूपाचा महाकारणाचा व्यवहार, मिळून अशा प्रकारच्या या केवढ्या थोरल्या प्रपंचाची उभारणी झाली आहे ! या अनेकविध वृत्तिरूपी परिछिन्न ज्ञानाच्या विस्ताराला कांहीं मर्यादा तरी आहे काय ! (आणि ठरलें तरी रोकडें देखत असो) आणि आपल्या एकत्वीं झालेल्या या अनेकत्वाच्या उभारणीकडे स्वतः आत्माच आपल्या डोळ्यानें नेमका पाहात आहे. तेव्हां हा दृश्य-द्रष्टेपणाचा व्यवहार आत्म्याच्या स्वाभाविक स्थितीचा निदर्शक नाहीं, तो त्या स्थितीचा विपर्यास आहे, व अतएव तो घडून येण्याचें कांहीं तरी कारण हें असलेंच पाहिजे. इतकेंच केवळ नव्हे, तर हा दृश्य-द्रष्टेपणा ज्या अर्थी आत्म्याच्या स्वरूपाहून विपरीत स्वरूपाचा आहे, त्या अर्थी त्याचें कारणहि पण आत्म्याच्या स्वभावाहून विपरीत स्वभावाचेंच असलें पाहिजे. आणि तें कोणतें ? तर अर्थात् अज्ञान ! कारण आत्म्याहून ह्मणजे ज्ञानाहून जें विपरीत स्वभावाचें असतें, त्यालाच ' अज्ञान ' म्हणतात; व तेंच आत्म्याच्या स्वरूपांतील या अशा प्रकारच्या दृश्य-द्रष्टेपणाचें कारण होऊं शकतें. तस्मात् अज्ञान हेंच त्याचें कारण आहे, असें निभ्रान्त ठरतें ॥ ८८ ॥

न दिसे जरी अज्ञान । तरी आहे हें नव्हे आन ।
यया दृश्यानुमान । प्रमाण जालें ॥ ८९ ॥

अ० टी०—(अज्ञान जरी न दिसे तरी आहे हें नव्हे आन) अज्ञान हें जरी प्रत्यक्ष दिसत नाहीं, तें जरी प्रत्यक्ष-प्रमाणाचा विषय होत नाहीं, तरी तें आहे, ही गोष्ट कांहीं अन्यथा ह्मणजे खोटी नव्हे. कारण (यया दृश्यानुमान प्रमाण जालें) आत्म्याच्या स्वरूपांत त्याच्या स्वभावाहून विपरीत स्वभावाचा असा हा दृश्य-द्रष्टेपणाचा पसारा ज्या अर्थी, प्रत्यक्ष दृग्गोचर होत आहे, त्या अर्थी, तसेंच आत्म्याच्या स्वभावाहून विपरीत स्वभावाचें जें अज्ञान तेंच या कार्याचें कारण असलें पाहिजे व तें आत्म्याच्या स्वरूपांतच विद्यमान असलें पाहिजे, असें या दृश्यावरून अनुमान-प्रमाणद्वारा निःसंदेह सिद्ध होतें. अर्थात् उक्त कार्याच्या

आहेपणावरून निघणारें जें तत्कारणभूत अज्ञानाच्या आहेपणाचें अनुमान, तेंच त्याचें आत्मत्वीं अस्तित्व सिद्ध करण्यास प्रमाणभूत होत आहे. अतएव, आतां अज्ञान नाहीं असें म्हणतां येत नाहीं. तर तें आहे व निःसंदेह आहे, असेंच मानणें प्राप्त आहे ॥ ८९ ॥

तात्पर्य असें आहे कीं—

ना तरी चंद्र एकुचि असे । तो व्योमी दुणावला दिसे ।
तरी डोळा तिमिर ऐसें । मानूं ये कीं ॥ ९० ॥

अ० टी०—(ना तरी चंद्र एकुचि असे तो व्योमी दुणावला दिसे.) चंद्र हा एकच असून आकाशांत तो जर, द्विविध झालेला दिसत असेल (तरी डोळा तिमिर ऐसें मानूं ये कीं) तर पाहाणाराच्या डोळ्यांत चंद्र द्विविध दिसण्यास कारणीभूत होणारें, तिमिर हें असलेंच पाहिजे, हें जसें मानावें लागतें ॥ ९० ॥

अथवा—

भूमी वेगळीं झाडें । पाणी घेती कवणीकडे ।
न दिसतीं आणि अपाडे । साजीं असतीं ॥ ९१ ॥
तरी भर्वसेनि मुळें । पाणी घेतीं हें न टळे ।
तैसें अज्ञान हें कळे । दृश्यास्तव ॥ ९२ ॥

अ० टी०—(भूमी वेगळीं झाडें पाणी कवणीकडे घेती न दिसे) माळ जमीनींत किंवा डोंगराळ प्रदेशीं जीं वड-पिंपळ-निंब-चिंच वगैरे झाडें उभीं असतात, त्यांच्या बुडाशीं असलेल्या भूभागावर प्रायः पाण्याचा थेंबदेखील नसतो, व त्यामुळें त्यांचें जीवनीभूत जें पाणी तें तीं झाडें कोठून घेतात, तें काहीं दिसत नाहीं व कळतहि नाहीं. इतकेंच केवळ नव्हे, तर कोठे कोठे त्याविषयीं एखादी कल्पनादेखील आपल्यास करतां येत नाहीं. (आणि साजीं अपाडे असतीं) आणि त्या झाडांकडे पाहावें तर तीं चांगलीं हिरवीं-गार व टवटवित दिसत असतात. (तरी भर्वसेनि मुळें पाणी घेती हें न टळे) तेव्हां नुस्तें त्या झाडांना पाणी मिळण्याचें ठिकाण आपल्यास दिसत नाहीं, तें प्रत्यक्ष-प्रमाणाचें भाजन होत नाहीं, ह्मणून त्यांनां कसलें पाणी? तें त्यांनां मुळींच मिळत नाहीं, असें काहीं आपल्यास म्हणतां येत नाहीं. तर उलट तीं झाडें ज्याअर्थी टवटवित दिसत असतात,

त्याअर्थी त्यांची मुळें कोठून तरी पाणी अवश्यमेव शोषून घेत असलीं पाहिजेत, असेंच मानावें लागतें; व त्याबरोबरच, जवळपास भूगर्भांत कोठे तरी पाण्याचें अस्तित्वहि पण स्वीकारावें लागत असतें. (तसें अज्ञान हें कळे दृश्यास्तव) त्याप्रमाणें, निर्विशेष अशा आत्म्याच्या ठिकाणीं, आपल्या आधिभौतिक रूपानें, म्हणजे निरनिराळ्या अनेकविध आकारांच्या रूपानें; आध्यात्मिक रूपानें, म्हणजे त्याच्या अंगीं असलेल्या वस्तुत्वाच्या रूपानें; व आधिदैविक रूपानें, म्हणजे त्याच्या ठिकाणीं प्रतीत होणाऱ्या अनेकविध शक्तीच्या रूपानें; जें हें सविशेष दृश्य फोंफावलेलें दिसत आहे, त्यावरून, तत्कारणभूत अज्ञानाचें अस्तित्व हें स्वीकारावेंच लागतें, ते काहीं टाळतां येत नाहीं व टाळल्यानें टळतहि पण नाहीं ॥ ९१-९२ ॥

असो तर सारांश—

चेइलियां नीद जाये । निद्रितां ठाउवे नोहे ।
परी स्वप्न दाऊण आहे । म्हणो ये की ॥ ९३ ॥

अ० टी—(चेइलियां नीद जाये, निद्रितां ठाउवे नोहे) जागलेल्याची झोंप गेलेली असते व झोंपलेल्याला ती दिसत नसते, कळत नसते, मिळून जागलेल्याला झोंप दिसत नाहीं व निजलेला ती पाहात नाहीं, म्हणून झोंप *या नांवाची स्थिति मुळींच नाहीं, असें थोडेंच म्हणतां येते ?* (परी स्वप्न दाऊण आहे म्हणो ये की) तर ती ज्या अर्थीं स्वप्नाचें दृश्य दाखवीत असते त्या अर्थीं ती असते, असेंच म्हणावें लागतें ॥ ९३ ॥

म्हणोनि वस्तुमात्रे चोखें । दृश्य जरी येन्हडें फांके ।
तेव्हां अज्ञान आथी हें सुखें । म्हणो ये कीं ॥ ९४ ॥

अ० टी०-(ह्मणोनि चोखें वस्तुमात्रे) यास्तव, जीवोऽहम् या अज्ञानाच्या विकारानेंच केवळ नव्हे, तर शिवोऽहम् या ज्ञानाच्या विकारानेंहि कधीं विकृत न होणारा, व अतएव चोख, म्हणजे सर्वथा विकाररहित, असा चिन्मात्र वस्तुरूप जो आत्मा, त्याच्या ठिकाणीं (दृश्य जरी येन्हडें फांके) या अनेकविध विकारजाताचा पसारा जर दृग्गोचर होत आहे, तर मग ज्ञानाला अज्ञान दिसो वा न दिसो, व अज्ञान हें स्वतः आपल्याला ओळखो वा न ओळखो, आत्मत्वीं अज्ञान नाहीं, असें काहीं ह्मणतां येत नाहीं. (तेव्हां अज्ञान आथी हें सुखें ह्मणो ये कीं) तर तेथे

आत्म्याहून विपरीत स्वभावाच्या अशा या दृश्याचें कारणभूत अज्ञान हें आहे, असें खुशाल ह्मणतां येईल; नव्हे, ह्मटलेंच पाहिजे ॥ ९४ ॥

एवंच अज्ञानाच्या अस्तित्वासंबंधानें आणखीहि एक कल्पना स्फुरते, असें जें आह्मीं या पोट-प्रकरणाच्या आरंभीं ह्मटलें आहे, ती कल्पना ही अशा प्रकारची होय.

(उत्तरपक्ष)

परंतु त्या बरोबरच असाहि एक प्रश्न उपस्थित होतो कीं—

अगा ऐसिया ज्ञानातें । अज्ञान म्हणावें केउतें ।
काय दियो करी तयातें । अंधारें म्हणिपे ॥ ९५ ॥

अ० टी०— (अगा ऐसिया ज्ञानातें) अहो, द्रष्टा-दर्शन-दृश्य किंवा ज्ञाता-ज्ञान-ज्ञेय हे ज्ञानाचे भेद आहेत असें एकदां (ओ. ८७) स्वीकारल्यावर मग (अज्ञान ह्मणावें केउतें ?) ते भेद अज्ञानकृत आहेत, असें कसें ह्मणतां येईल ? ज्ञानाच्या आंगीं ज्ञाता-ज्ञान-ज्ञेय असे भेद नाहींत, तें भेदशून्य आहे, व तसेंच तें सदासर्वकाळ एकरसपणानें राहात असतें, ही गोष्ट निर्विवाद; त्याचप्रमाणें त्याच्या आंगावर जे हे त्रिविध भेद प्रतीत होत असतात त्या भेद प्रतीतीचें कांहीं तरी कारण असलें पाहिजे, हेंहि मान्य; पण तेवढ्यावरून त्या त्रिविध भेदांच्या प्रत्ययाचें कारण अज्ञान आहे व तें ज्ञानाच्याच आंगावर राहात असतें, हें कसें सिद्ध होतें ? कारण, आपल्या घरांत पडणारा सूर्याचा प्रकाश हा घरांत चतुष्कोण छिद्रांतून शिरला तर चतुष्कोण दिसतो व वर्तुळाकार छिद्रांतून शिरला तर वर्तुळाकार दिसत असतो; आणि सूर्यप्रकाशाला तर त्यांपैकीं कोणताहि आकार नसतो. तेव्हां (काय दियो करी तयातें अंधारें ह्मणिपे ?) घरांत जो चतुष्कोण, त्रिकोण, वर्तुळ, उजेड पाडतो त्याला अंधार ह्मणावयाचें कीं काय ! सूर्यप्रकाशाच्या आंगीं चतुष्कोणादि आकार असोत वा नसोत; पण आंधाराला तशा आकाराचा उजेड घरांत पाडतां येतो, हें कसें मानावयाचें ?॥९५॥

अगा चंद्रापासून उजळ । जेणें राविली वस्तु धवळ ।
तयातें काजळ । ह्मणिजत असे ॥ ९६ ॥

अ० टी०-(अगा चंद्रापासून उजळ जेणें राविली वस्तु धवळ) अहो,

ज्याच्या योगानें एखादी वस्तु चंद्रापेक्षांहि अधिक उज्ज्वल अशी अगदीं पांढरी स्वच्छ केली जाते, (तयातें काजळ ह्मणिजत असे) त्या पदार्थाला काजळ ह्मणत असतात कीं काय ? ॥ ९६ ॥

अर्थात् व्यवहारांत तरी तसें कोणीं ह्मणत नाहीं व कोणाला तसें ह्मण. तांहि पण येत नाहीं. वास्तव—

आगीचें काज पाणी । निफजा जरी आणि ।
अज्ञान इया वाह्मणी । मानू तरी तें ॥ ९७ ॥

अ० टी०–(पाणी जरी आगीचें काज निफजा आणी) पाण्यापासून जर एखादें अग्नीचें कार्य निपजेल, म्हणजे अग्नीपासून घडणारें असें एखादें दहनासारखें कार्य जर पाण्यापासून घडूं लागेल, तर (अज्ञान इया वाह्मणी मानू तरी तें) ज्ञाता-ज्ञान-ज्ञेयासारख्या ज्ञानाच्या प्रवाहाचें अज्ञान हें कारण आहे, असें मानतां येईल ॥ ९७ ॥

अथवा—

कळीं पूर्ण चंद्रमा । आणून मेळवी अमा ।
तरी अज्ञान नामा । पात्र होइजे ॥ ९८ ॥

अ० टी०–(चंद्रमा पूर्ण कळीं आणून अमा मेळवी) अमावास्या ही जर चंद्राच्या ठिकाणीं, त्याच्या संपूर्ण सोळाहि कळा आणून एकत्र करूं शकेल, ह्मणजे चंद्राला पुरत्या षोडश कलांनीं युक्त करूं शकेल, अर्थात् अमावास्येच्या रात्रीं जर चंद्र आपल्या सोळाहि कलांनीं प्रकाशील, (तरी अज्ञान नामा पात्र होइजे) तर मात्र ज्ञाता-ज्ञान-ज्ञेयरूपी ज्ञानप्रवाहाचें कारण अज्ञान या नावास निःसंदेह पात्र होईल ॥ ९८ ॥

तात्पर्य असें आहे कीं–

वोरसोनि लोभें । विष का अमृत दुभे ।
ना दुभे तरी लाभे । विषचि ह्मणणे ॥ ९९ ॥

अ० टी०–(वोरसोनि लोभे विष का अमृत दुभे) विषानें अत्यंत लोभपूर्वक, पान्हा सोडला तरी त्यापासून अमृत दोहलें जाईल काय ? (ना दुभे तरी लाभे विषचि म्हणणे) आणि जर दोहलें गेलें तर, ज्यापासून

आपल्यास अमृताचा लाभ झाला, त्याला विषच म्हणावयाचें काय? अर्थात् मग त्याला विष म्हणतां येत नाहीं, हें उघड होय ॥ ९९ ॥

तैसा जाणणयाचा वेव्हारू। जेथे माखला सुमोरू।
तेथे आणिजे पुरू। अज्ञानाचा ॥ १०० ॥

अ० टी०--(तैसा जाणणयाचा वेव्हारू जेथे सुमोरू माखला) त्याप्रमाणें जेथे जाणण्याच्या व्यवहारानें समग्र माखलेला, म्हणजे ओतप्रोत जाणीवेनें भरलेला, जाणीवरूपानें उसळणारा, असा जो हा ज्ञानाचा प्रवाह, ज्ञाता-ज्ञान-ज्ञेयरूपानें खळखळा वाहात आहे, (तेथें आणि जे पुरू अज्ञानाचा!) तेथे अज्ञानाचा पूर लोटला आहे, म्हणजे हा ज्ञानाचा प्रवाह किंवा ज्ञानाचा व्यवहार अज्ञानाच्या कार्यरूप व अतएव आद्योपान्त स्वयं अज्ञानरूप आहे, असें कसें म्हणतां येईल?॥ १०० ॥

आणि—

तया नाव अज्ञान ऐसें। तरी ज्ञान होवावें तें कैसें।
येऱ्हवीं काहींचि असे। आत्मा काई॥ १०१ ॥

अ० टी०-(तया नाव अज्ञान ऐसें तरी) या ज्ञाता-ज्ञान-ज्ञेयरूपी नख-शिखांत ज्ञानानें माखलेल्या अशा व्यवहाराला, जर अज्ञानजनित व अतएव अज्ञान म्हणावयाचें असेल, तर (ज्ञान होवावें तें कैसें!) या व्यवहारांत ज्ञात्याला जें ज्ञेयाचें ज्ञान होत असतें तें कसें व्हावें? तें होणें कसें संभवतें? त्याखेरीज, हा ज्ञाता-ज्ञान-ज्ञेयरूपी व्यवहार आत्म्याच्या आंगावर, म्हणजे आत्म्याच्या आश्रयानें, घडत असतो. तेव्हां या व्यवहाराला अज्ञानरूप मानल्यावर मग आत्म्याला तरी ज्ञानरूप कसें मानतां येईल? कारण ज्ञान हें अज्ञानाचें विरोधी, त्याचें विनाशक, असल्यामुळें ज्ञानाकडून काहीं अज्ञानाला आश्रय मिळूं शकत नाहीं; अज्ञानाला ज्ञानाचा आश्रय घेतांहि येत नाहीं; व कर्म-धर्म-संयोगवशात् त्यानें जर ज्ञानाचा आश्रय घेतला तर त्याला (अज्ञानाला) तेथे जिवंतहि पण राहातां येत नाहीं. तेव्हां

परंतु—

> काहींच जया न होणे । होये तें स्वता नेणे ।
> शून्याची देवांगणे । प्रमाणासी ॥ १०२ ॥

अ० टी०–(काहींच जया न होणें होये) जें काहींच नाहीं असें असतें, म्हणजे जें शून्यरूप, अभावरूप, असतें (तें स्वता नेणे) तें स्वतः आपल्यासहि जाणत नाहीं व दुसऱ्यालाहि जाणूं शकत नाहीं, असें असतें. म्हणजे त्याच्या आंगीं मुळीं जाणण्याचा धर्मच असत नाहीं, व असूं शकत नाहीं. तेव्हां आत्म्याला जर शून्यरूप मानलें तर, तोहि तसाच अजाण, ज्ञानधर्मशून्य, ठरणार व असणार,. हें निराळें सांगावयास नकोच. आणि आत्मा ज्ञानशून्य ठरल्यावर किंवा असल्यावर (शून्याची देवांगणे प्रमाणासी) मग प्रत्यक्षादि प्रमाणांनाहि शून्याचेंच दिव्य करावें लागेल.म्हणजे त्यांनाहि शून्यत्वच पत्करावें लागेल. किंबहुना, आपलें शून्यत्व एखादें दिव्य करून तद्द्वारा जगप्रसिद्ध करावें लागेल. अथवा ' देवांगणे ' म्हणजे अनेक दिव्यें, करून तद्द्वारा आपण निखालस शून्य जातीचे आहोंत, आपल्या कोणत्याहि पिढींत आहेपणाचा संकर झालेला नाहीं, कोणत्याहि पिढीला आहेपणाचा पदर लागलेला नाहीं, असें निर्विवाद ठरवून घ्यावें लागेल. अर्थात् सर्व प्रमाणें सर्वथा शून्यरूप ठरतील किंवा होतील ॥ १०२ ॥

मग आत्मा आहे, म्हणजे आपण आहोंत, अज्ञान आहे, अज्ञानवाद आहे, जग आहे व त्यांत अज्ञानवादीहि आहेत, हें कोणासहि कसें कळावयाचें ! तें कळण्याचें साधन कोणतें ? अर्थात् मग '' सर्वं शून्यं शून्यम्' या बौद्ध सिद्धान्ताप्रमाणें सर्वत्र शून्यभावच व्हावयाचा ! म्हणून ज्ञाता-ज्ञान-ज्ञेयरूपी व्यवहार हा अज्ञानकृत मानतां येत नाहीं. तर तो ज्ञानाच्या आंगावर घडणारा व्यवहार आहे, व अतएव तें अज्ञानाचें कार्य नव्हे, तर तो ज्ञानाचा विलासमात्र आहे, असेंच मानावें लागतें.

यद्यपि—

> असे म्हणावया जोगें । नाचरे कीर आंगें ।
> परी नाहीं लागे । जोडावेंचि ॥ १०३ ॥

अ० टी०—(असें म्हणावयां जोगें नाचरे कीर आंगें) आत्मा आहे, असें म्हणतां येण्याजोगें त्याच्याकडून कोणतेंहि आचरण घडत नाहीं; त्याच्या स्वरूपाचा कधीं प्रत्यय येत नाहीं; किंवा कोणत्याहि कृतीच्या द्वारा तो आपलें अस्तित्व जगाला भासवीत नाहीं. कारण " अव्यक्तोऽयमचिन्त्योऽयमविकार्योऽयमुच्यते " अशा प्रकारची ही स्वारी आहे, असें म्हणतात. तेव्हां तो कोणाला दिसणें किंवा त्याच्याकडून कोणती तरी एखादी कृति घडणें, ती लोकांच्या अवलोकनांत येणें व त्यावरून त्याचें अस्तित्व जाणलें जाणें, हें कसें घडावें ? अर्थात् तें कधींच घडूं शकत नाहीं. आणि जो प्रत्यक्ष दिसत नाहीं व अनुमानानेंहि जाणला जात नाहीं, तो आहे असें कोणालाहि कदापि म्हणतां येत नाहीं, हें उघडच होय.

(परी नाहीं लागे जोडावेंचि ?) तथापि त्याच्यापुढें नाहीं हें पद कधीं तरी जोडतां येईल काय ? अर्थात् जोडतां येत नाहीं, ह्मणजे तो नाहीं असें कांहीं म्हणतां येत नाहीं. कारण तो नसल्यावर कांहीं असणें किंबहुना नुस्ता आहेपणाचा भाव तरी कोठे असणें, हें मुळीं संभवतच नाहीं. वास्तव ही नाहींपणाची कल्पना त्याच्या आंगाला चिकटवण्याचा प्रयत्न कोणीं न करणेंच बरें. तो प्रयत्न आजपर्यंत कोणालाच साधलेला नाहीं. अधिक काय, पण वेद पुरुषालासुद्धां आपल्या एतद्विषयक नाहींपणाच्या कल्पनेची धांव अमुक आत्मा नाहीं व तमुक आत्मा नाहीं म्हणण्यापर्यंतच थोपवून धरावी लागली आहे. तिला थेट आत्म्यापर्यंत नेऊन भिडवितां आलें नाहीं. ह्मणजे आत्मा नाहीं, असें कांहीं वेदपुरुषालासुद्धां म्हणतां आलें नाहीं. तेव्हां इतरांची काय कथा ?

एवंच आत्मा आहे, असें यद्यपि म्हणतां येत नाहीं, तथापि तो नाहीं असेंहि पण म्हणतां येत नाहीं. ॥ १०३ ॥

त्याखेरीज तेथे कोणाकडून आपण आहोंत हें म्हणवून घेण्याची जरूर आहे कोठे ? मुळींच नाहीं. तर—

कोणाचें असणेंवीण असे । कोण्ही न देखतांचि दिसे ।
हें आथी तरी काइसें । हरतलेपण ॥ १०४ ॥

अ० टी०—(कोणाचें असणेंवीण असे) कोणीं तो आहे असें म्हणो वा न म्हणो तो आपला असतोच. कोणीं आहे म्हटलें तरी असतो व

न म्हटलें तरीहि पण असतोच. इतरांसारखें त्याचें आहेपण कोणाच्या आहे म्हणण्यावर अवलंबून नाहीं. म्हणजे, 'घरांत यजमान आहेत काय?' असें जर कोणीं बाहेरून विचारलें व घरांतून जर 'आहेत' असें उत्तर आलें तरच ते आहेत असें मानलें जातें; व घरांतून जर नकार आला, तर ते नाहींत असें समजून विचारणारा परत फिरत असतो. अर्थात्, घरांतून-कोणीं यजमान आहेत म्हटलें तर ते असतात व नाहींत म्हटलें तर नसतात. जगांत एकंदर पदार्थ मात्रांच्या असण्या-नसण्याचा प्रकार हा असाच आहे. जो पदार्थ जगांत आहे म्हटला जातो तो असतो व नाहीं म्हटला जातो तो नसतो. आत्म्याचें तसें नाहीं. त्याचें असणें हें स्वतंत्र आहे, स्वतः सिद्ध आहे, व नित्य आहे. त्याला नसणें हें मुळीं माहितच नाहीं; यामुळें आत्मा हा कोणाच्या आहे म्हणण्याव्यतिरिक्त, म्हणजे कोणीं आहे म्हटलें तरी देखील असतो व नाहीं म्हटलें तरीहि पण असतोच.

अथवा, घरांत यजमानांचें असणें सिद्ध होण्यासाठीं त्यांत त्यांचें कांहीं तरी चिन्ह--म्हणजे, तक्याशीं किंवा खुर्चीवर त्यांचें शरीर, खुंटीवर त्यांचें आंगरखा पागोटें, वगैरेपैकीं कांहीं तरी—असावें लागतें व तें असलें तरच घरांत यजमान आहेत असें ठरत असतें. अर्थात् घरांतलें यजमानांचें असणें हें सर्वथा त्यांच्या कोणत्या तरी चिन्हाच्या असण्यावर अवलंबून असतें. तें चिन्ह जर असलें तर यजमान घरांत असतात, नाहींपेक्षां नसतात. पण आत्म्याचें असणें तसें परावलंबी नाहीं. जगांत ब्रह्मा-विष्णु-महेश, स्वर्ग-मृत्यु-पाताळ, किंवा स्थावरजंगम पदार्थ, यांपैकीं कोणीं असो वा नसो, तो आपला असतोच. त्यांतलें कोणीं असलें तरी असतो व नसलें तरीहि पण असतोच.

त्याच प्रमाणें (कोणी न देखतांचि दिसे) त्याच्याकडे कोणीं पाहो वा न पाहो, तो आपला दिसतच असतो. कोणीं पाहिलें तरी दिसतो व न पाहिलें तरी दिसतो. कारण प्रकाश हा त्याचा स्वभाव असल्यामुळें, सूर्योदय होऊन त्याचा उजेड घरांत शिरल्यावर तो जसा पाहिला तरी दिसतो व न पाहिला तरी दिसत असतो, तसाच आत्मा हा पाहिला तरी दिसणार व न पाहिला तरी दिसणारच.

शिवाय जसें त्याचें असणें, तसेंच त्याचें दिसणें, हीं दोन्हीं सारखींच

नित्य असल्यामुळें, किंबहुना, तीं दोन्हीं एकच असल्यामुळें—ह्मणजे जें त्याचें दिसणें तेंच त्याचें असणें व जें त्याचें असणें तेंच त्याचें दिसणें, अशी वस्तुस्थिति असल्यामुळें—जसें त्याचें न ह्मणतां असणें सार्वकालिक आहे तसेंच त्याचें न पाहतां दिसणेंहि सार्वकालिक आहे.

एवंच (हें आधी) आत्मा आहे, असें कोणी म्हणो वा म्हणो, पण वस्तुगत्या सर्वतः प्रद्योतमान्, सदासर्वकाळ आपल्या प्रकाशितपणानें सर्वत्र दिसणारें, अशा प्रकारचें हें त्याचें असणें होय. (तरी काइसे हरतलेपण) तेव्हां त्याच्या अस्तित्वावर शून्यपणाचा आरोप कसा करावयाचा? तेथें शून्य कोठलें? व तें तेथें असणार कसें? अर्थात् शक्यच नाहीं. ॥ १०४ ॥

परंतु वस्तुस्थिति जरी अशा प्रकारची आहे, तरी पण आपण व्यवहारांत कोणाच्याहि अस्तित्वाकडे पाहातांना जसें त्याला दृश्य करून व आपण त्याचे द्रष्टे होऊन पाहात असतों, तसें आम्याच्या यथार्थ स्वरूपाला दृश्यस्थानीं ठेऊन व आपण त्याचे द्रष्टे होऊन जर कोणी त्याच्याकडे पाहूं म्हणेल, तर तें मात्र त्याला मुळींच खपत नाहीं; व ह्मणून तो आपल्या स्वरूपाला दृश्य करून व आपण त्याचा द्रष्टा होऊन त्याच्याकडे कधीं स्वतःहि पाहात नाहीं व दुसऱ्या कोणालाहि तशा रीतीनें पाहूं देत नाहीं. किंबहुना, त्याला दृश्य करून पाहाण्याचा जर कोणी प्रयत्न केला तर त्याला तो मुळीं दिसतच नाहीं व चुकूनसुद्धां कधीं दिसत नाहीं. आणि याच त्याच्या स्वभावामुळें——

मिथ्यावादाची कुटी आली । ती निवांतचि साहिली ।
विशेषाहि दिधली । पाठी जेणें ॥ १०५ ॥

अ० टी०—(मिथ्यावादाची कुटी आली) त्याच्यावर हा शून्यवादासारख्या किंवा अज्ञानवादासारख्या मिथ्यावादाचा आळ आला आहे; व त्याला कोणी अज्ञान तर कोणी शून्य म्हणूं लागला आहे. परंतु कांहीं झालें तरी आपल्या स्वरूपाला विषय-विषयी-भावाच्या कैंचींत सांपडूं न देण्याचा त्याच्या ठिकाणीं दृढ निश्चय झालेला असल्यामुळें, (ती निवांतचि साहिली) तो ते सर्व लोकापवाद निमुटपणें सोसत असतो. इतकेंच केवळ नव्हे, तर "कोणी म्हणो बरे अथवा वाईट । आम्ही केली पाठ जगाकडे" या तुकोबाच्या म्हणण्याप्रमाणें (विशेषाहि दिधली पाठी जेणें) त्याचेंच विशेष रूप

असें जें हें जग त्याच्याकडे तो मुळीं पाठच फिरवून बसला आहे. ह्मणजे, जगांत कोणीं आपल्यास अज्ञान म्हणो कीं शून्य म्हणो, आहे म्हणो कीं नाहीं म्हणो, तिकडे मुळीं लक्षच द्यावयाचें नाहीं, असें तो कायमचें ठरवून बसला आहे. ॥ १०५ ॥

आतां त्यानें स्वतः आपल्या स्वरूपाकडे पाहाण्यास व दुसऱ्याला तें पाहूं देण्यास हरकत कोणती ? उलट, तसें त्यानें केलें असतें तर हे लोकापवाद तर अनायासें टळले असतेच ह्मणा, पण त्याशिवाय त्यापासून स्वार्थ व परमार्थ या दोन्हींचा निश्चित असा एखादा मार्ग आंखून घेऊन जगानें त्या मार्गानें विनधोक जाण्याची विशेष सोय झाली नसती काय ? असा प्रश्न येथे उपस्थित होतो. परन्तु त्यावर प्रतिप्रश्न असा आहे कीं—

जो निमालाहि नीद देखे । तो सर्वज्ञ येव्हडिया काय चुके ।
परी दृश्याचिये न ठके । सोई जो ॥ १०६ ॥

अ० टी०—(जो निमालाहि नीद देखे) जो पिंडापासून ब्रह्मांडापर्यंत स्थावर-जंगम पदार्थमात्रांना पाहातो, त्यांच्या स्थूल-सूक्ष्म-कारण-महाकारण-संज्ञित चारहि देहांना पाहातो, आणि त्यांच्या अवस्थात्रयांपैकीं केवळ जागृतीला व स्वप्नालाच नव्हे, तर त्या दोन्हीं निमाल्यानंतर उपस्थित होणाऱ्या, उक्त सर्व पदार्थांच्या व इन्द्रियादि ज्ञानसाधनांच्या अभावरूप निद्रेलाहि, ह्मणजे सुषुप्तीलाहि पाहातो, (तो सर्वज्ञ येव्हडिया काय चुके ?) तो सर्वद्रष्टा आपल्या व लोकांच्या या एवढ्या थोरल्या गैरसोयीला पाहाण्यास चुकेल, ह्मणजे विसरेल, किंवा ही एवढी थोरली गैरसोय त्याच्या दृष्टिमर्यादेबाहेर चुकून राहून जाईल कीं काय ?

[परी] परन्तु तसें नव्हे; तें कदापि शक्य नाहीं. तर [दृश्याचिये सोई जो न ठके] दृश्यपणाची सोय त्याच्या स्वरूपांत लावून घेतां येत नाहीं. ह्मणजे दृश्य होणें, दृश्यपण स्वीकारणें, हें त्याच्या सोयीचें नाहीं व तें जगाच्याहि पण सोयीचें नाहीं. कारण त्यानें दृश्यपणा स्वीकारण्यांत त्याला आपल्या स्वरूपापासून प्रच्युत व्हावें लागेल व त्याच्या अद्वैताचीहि हानि होईल, हें तर आहेच; पण मुख्य अडचण ही आहे कीं, तो जर दृश्य झाला तर जगाचा द्रष्टा कोण होणार ? तद्व्यतिरिक्त दुसऱ्या कोणांत जगाचें द्रष्टेपण स्वीकारण्याचें सामर्थ्य आहे काय ? शिवाय " यत्दृश्यं तन्नष्टम् " हा जगाचा नियम होय. तेव्हां आत्मा दृश्यत्वास प्राप्त झाला असतां, दृश्य-

मात्र जसें त्या नियमाप्रमाणें आज असतें तर उद्या नसतें, तोच प्रसंग आत्म्यावरहि आज नाहीं तर उद्या पण कधीं तरी येणारच; व त्याप्रमाणें आत्मा जर नष्ट झाला तर मग त्याच्या अभावीं जगाचा योगक्षेम कसा चालणार ? त्यानें कोणाच्या आश्रयानें राहावयाचें व कोठे राहावयाचें ? म्हणून आत्म्याला दृश्य होतां येत नाहीं.

या ओवीच्या उत्तरार्धाचा " दृश्याचिये सोइरिके न ठके जो " किंवा " दृश्याचिये नठके सोइरिके जो " असाहि एक पाठ आढळतो; आणि दृश्याची सोयरिक करणें म्हणजे दृश्याशीं आपला संबंध जोडून त्याच्या जातींत शिरणें, अर्थात् दृश्य होणें, हें आत्म्याला पसंत नाहीं, व म्हणून तो दृश्यपणाला 'न ठके ' म्हणजे आपल्या दारावर नुस्तें उभेंसुद्धां राहूं देत नाहीं, हा त्याचा अर्थ होय. ॥ १०६ ॥

एरव्हीं—

वेदु काय काय न बोले । परी नांवचि नाहीं घेतलें ।
ऐसें काहीं जोडिलें । नाहीं जेणें ॥ १०७ ॥

अ० टी०—(वेदु काय काय न बोले) वेद म्हणजे अशेष ज्ञानाचें भांडार होय. त्यानें कथन केलें नाहीं असें जगांत काय आहे ? भूत-भविष्य-वर्तमान मिळून सर्व काहीं तो पूर्वींच सांगून चुकला आहे. अर्थात् वेद म्हणून जेवढें काहीं होतें, आहे, असूं शकतें व अतएव पुढें कधीं तरी असेल, त्याची आद्योपान्त मर्यादा वेदानें अगाऊच आंखून ठेविली आहे. (परी नांवचि नाहीं घेतलें) परंतु आत्म्याच्या वेद्यत्वाचें नुस्तें नांवसुद्धां त्यानें घेतलें नाहीं. किंवा, त्यासंबंधानें त्यानें अक्षरसुद्धां उच्चारलें नाहीं. कारण (ऐसें काहीं जोडिलें नाहीं जेणें) आत्मा हा कोणाला पूर्वीं कधीं दिसला होता किंवा पुढें कधीं दिसेल, अशी कल्पना करण्याची सवड त्यानें (आत्म्यानें) आपल्या स्वरूपांत मुळीं ठेवलीच नाहीं. तेव्हां वेदपुरुष झाला तरी तो बोलणार काय ? अथवा (ऐसे काहीं नाहीं जोडिलें जेणें) आत्म्यानें आपल्या स्वरूपांत वेद्यत्वाचा असा काहीं नाहींपणा करून ठेवला आहे कीं, तेथें कधीं वेद्यत्व असूं शकेल,आत्मा कधीं कोणाला दिसूं शकेल, असें वेदपुरुषाला वाटणें मुळीं शक्यच नव्हतें. तेव्हां त्यानें काय बोलावयाचें ॥ १०७ ॥

त्याखेरीज, आत्म्यानें धैर्यत्व स्वीकारून आपल्या स्वरूपाकडे पाहाण्याची सरसकट सर्वांनां मोकळीक जरी करून दिली, तरी तिचा उपयोग कोणाला कसा करून घेतां येईल ? तेथपर्यंत आपली दृष्टि पोंचवून त्याला पाहील असा जगांत आहे कोण ? त्याच्याकडे पाहातां येणें शक्य आहे कोणाला ? कारण, ज्यांनां पाहातां येतें जाणतां येतें, अशी मंडळी जर जगांत शोधली तर, सूर्य, अहंकार, बुद्धी, मन, व इंद्रियें, हे एका हाताच्या बोटावर मोजले जाणारे पांच इसम दिसतात. पण त्यांपैकीं कोणीं एक तरी आत्म्याच्या यथार्थ स्वरूपाकडे पाहूं शकतो काय ? अर्थात् कोणीं एकदेखील नाहीं; व कां ? म्हणाल, तर ऐका—

सूर्यो कोण्हा न पाहे । परी आत्मा दाविला आहे ।
गगण व्यापिता ठाय । ऐसी वस्तु ॥ १०८ ॥

अ० टी०–(सूर्यो कोण्हा न पाहे) सूर्य कोणाला पाहात नाहीं ? सर्वांनां पाहातो, अखिल जगाला पाहातो, व त्यांतल्या स्थूल-सूक्ष्म, सन्निकृष्ट-विप्रकृष्ट, अशा पदार्थमात्रांनां तो खुशाल पाहूं शकतो. (परी आत्मा दाविला आहे) परन्तु त्याला आत्म्याचें स्वरूप कधीं तरी पाहातां आलें आहे काय ? तर नाहीं; कारण (गगण व्यापिता ठाये ऐसी वस्तु) सूर्य हा आकाशाच्या पोटीं उत्पन्न झालेला व त्यांतच स्थित असणारा असा पदार्थ होय. तस्मात् त्याच्या कारणभूत आकाशाची जी मर्यादा तीच फार तर त्याच्या दृष्टीचीहि मर्यादा असूं शकेल. आकाशाच्या बाहेर काहीं त्याला आपल्या दृष्टीचीं किरणें पसरतां येणें शक्य नाहीं, हें सांगावयास नकोच. आणि आत्मवस्तु ही अशा प्रकारची आहे कीं, तिनें सूर्याच्या कारणभूत आकाशासारख्या किती तरी आकाशांनां आपल्या पोटांत सांठवून ठेविलें आहे. तेव्हां अशा प्रकारच्या या सर्वव्यापकाला एका व्याप्य वस्तुच्या पोटांत राहाणाऱ्या सूर्यानें कसें पाहावयाचें ? त्याखेरीज दुसरें असें कीं, "यदादित्यगतं तेजो जगद्भासयतेऽखिलं....तत्तेजो विद्धि मामकम्" या गीतावचनाप्रमाणें आपल्यासकट अखिल जगाला सूर्य ज्या प्रकाशाने प्रकाशित करतो तो प्रकाश त्याला आत्म्याकडून प्राप्त होत असतो. तेव्हां स्वतःच आत्म्याच्या प्रकाशानें प्रकाशित होणारा जो सूर्य त्यानें आत्म्याला कसें प्रकाशावयाचें ? म्हणजे पाहावयाचें ? ॥ १०८ ॥

दुसरा अहंकार, पण–

देह हाडाची मोळी । मी म्हणोन पोटाळी ।
तो अहंकारु गाळी । पदार्थु हा ॥ १०९ ॥

अ० टी०–(देह हाडाची मोळी) देहाकडे ईशसृष्टीच्या दृष्टीनें पाहिलें असतां, जी सरासरी तीनशें साठ हाडांची मोळीमात्र दिसते, तिलाच (मी म्हणोन पोटाळी तो अहंकारु) मी म्हणून पोटाशीं धरून बसणारा हा अहंकार, आत्म्यापुढें जाण्याला मुळीं धजतच नाहीं. एरव्हीं विश्व-तैजस-प्राज्ञ-विराट्-हिरण्यगर्भ-अव्याकृतापर्यंत व ब्रह्माविष्णुरुद्रापर्यंत पोंचणारी ही स्वारी आहे. पण आत्म्यापुढें जाण्याचें नांव काढलें कीं, त्याची नुस्ती गाळण उडत असते. कारण (गाळी पदार्थु हा) पाणी हें जसें मिठाच्या खड्याला विरवून नाहींसा करतें, तसा आत्मा हा या अहंकाराला विरवून नाहींसा करणारा पदार्थ आहे. तेव्हां या राजश्रींनी आत्म्याकडे डोळा उचलून पाहणें कसें संभवतें ?

अथवा, (देह हाडाची मोळी मी म्हणोन पोटाळी) तीनशें-साठ हाडांची मोळी असा जो देह, त्याला आपल्या सत्तेची वस्तु समजून (तो अहंकारु) तो अहंकार पोटाशीं बाळगीत असतो; पण तो (हा पदार्थु गाळी) आत्मा या पदाच्या अर्थरूप जें ज्ञानमात्र, तें सर्वथा गाळतो, म्हणजे त्याच्याकडे नुस्तें तोंडसुद्धां कधीं करीत नाहीं व करूं शकत नाहीं ॥ १०९ ॥

तशीच तिसरी बुद्धि व चवथें मन; आणि त्यांपैकीं–

बुद्धि बोद्धया सोके । ते येव्हडी वस्तु चुके ।
मना संकल्प निके । याही हूनि ॥ ११० ॥

अ० टी०–(बुद्धि बोद्धया सोके) बुद्धि ही बोद्धय म्हणजे जाणण्यांत येणारे, असे जे सृष्ट पदार्थ आहेत, त्यांना जाणून त्यांच्या गुणधर्मांचा निश्चय करण्यास सवकलेली असते, म्हणजे तिला या कामाचा चांगला सराव झालेला असतो, तिनें या कामांत चांगलें कौशल्य संपादन केलेलें असतें. (ते येव्हडी वस्तु चुके) परंतु ती आत्मवस्तुकडे पाहूं लागली कीं, तिचीहि दिशाभूल होते. तिलाहि चुकल्या चुकल्या सारखें होत असतें. आणि (मना संकल्प निके) मनाला तरी अनेक प्रकारचे चांगले संकल्प-विकल्प किंवा सुंदर कल्पना

करतां येतात; परंतु (याहीहूनि) त्या सर्व या आत्मवस्तुहून भिन्न वस्तुविषयक असतील तर मात्र, त्याला त्या चांगल्या करतां येतात. आत्म्याच्या स्वरूपाची कल्पना त्याला कधींच करतां येत नाहीं. कारण बुद्धि व मन या दोन्हीं पदार्थांची धांव स्वभावतःच पुरोपस्थित विषयाकडे असते. शिवाय नेहमीं एका विषयांतून दुसऱ्या विषयांत, व त्यांतून तिसऱ्या विषयांत, याप्रमाणें सारखें परिभ्रमण करीत राहाण्याची जी दुष्ट सवय त्यांनां जडलेली असते, तिच्या योगानें त्यांनां एका पदार्थावर कांहीं काल स्थिर असें मुळींच राहातां येत नाहीं. अर्थात् जन्मजन्मांतरींच्या सतत अभ्यासानें चंचलता हा त्यांचा स्वभावच बनून गेलेला असतो. यामुळें प्रथम तर त्यांनां मागें वळून आपला प्रेरक जो आत्मा त्याच्याकडे पाहातां येत नाहीं; व बलात्कारानें त्यांनां कोणीं मागें वळविलें तरी त्यांची बाह्य प्रवृत्ति व चंचलता हीं त्यांनां तेथेहि बाह्य विषयांच्याच कल्पना करावयास लावीत असतात. आत्म्याकडे पाहूं देत नाहींत ॥ ११० ॥

शेष राहिलीं श्रोत्र-त्वक्-चक्षु-रसना घ्राण हीं पांच इंद्रियें, पण—

विषयाची बरडी । अखंड घांशिती तोंडी ।
तिये इंद्रियें गोडी । न घेपती हे ॥ १११ ॥

अ० टी०–(विषयाची बरडी अखंड घांशिती तोंडी) रानांत चरावयास जाणारीं गुरें हीं जशीं एखाद्या बरड जमीनीवर—ह्मणजे ज्या जमीनींत उगवणारें गवत हें अगदींच ल्हान, बारकें, तुरतें दातांतसुद्धां न धरतां येण्याजोगें व शिवाय निसत्त्व असें असतें त्या जमीनीवर—दिवसभर तोंड घांशीत असतात, तशीं हीं इंद्रियें शब्द-स्पर्श-रूप-रस-गंध नामक विषयरूपी बरड जमीनीवर जन्मभर सारखीं तोंड घाशींत असतात; व शेवटीं तृप्ति न झाल्यामुळें "पराञ्चिखाणी व्यतृणत्स्वयंभुः" या श्रुतीप्रमाणें पुनः त्याच जमीनीवर तोंड घांसण्यासाठीं जन्मान्तरास प्राप्त होत असतात. तेव्हां (तिये इंद्रियें गोडी न घेपती हे) या इंद्रियरूपी पशूंच्या कपाळचें विषय-बरडीवर तोंड घाशीत बसणें सुटून त्यांनां आत्मरसाचा स्वाद मिळणें कसें संभवतें? अर्थात् तें संभवत नाहीं. कारण विधात्यानें त्यांची रचनाच मुळीं प्राङ्मुख केली असल्यामुळें, त्यांनीं प्रत्यङ्मुख होऊन आत्मानंदाचा लाभ करून घेणें हें शक्यतेच्या कोटींतच येत नाहीं. तस्मात् तीं आत्मदर्शनास मुळीं पात्रच नव्हत, ही गोष्ट उघड होय.

या ओवीच्या प्रथम चरणाचा ' विषयाची नरडी ' असाहि एक पाठ असून, त्याप्रमाणें ओवीचा अर्थ असा होतो कीं, कुत्रीं जशीं शुष्क हाडें चघळीत असतात व तीं हाडें तोंडांतील मांसल भागांत रुतून त्यांतून रक्त वाहूं लागलें तरीं, हीं हाडें चघळण्यापासून आपलें तोंड सोललें जात आहे हें न समजतां, उलट तें रक्त हाडांतून निघत आहे, असें समजून त्यांनां तीं जशीं अधिकाधिक चघळूं लागतात, तद्वत् इंद्रियें हीं विषयांच्या नरडीची हाडें चघळणारीं कुत्रीं होत. त्यांनां, या विषयसेवनापासून आपण अधोगतीस जात आहोंत, हें समजत नाहीं. तर उलट आपण विषयानंद घेत आहोंत असेंच तीं मानतात. अतएव त्यांनीं विषयाच्या परित्यागपूर्वक आत्माभिमुख होणें शक्य नसून, तें शक्य नसल्यामुळेंच त्यांनां आत्मदर्शन होणेंहि पण शक्य नाहीं. ।। १११ ।।

एवंच आत्म्यानें आपल्या स्वरूपाला दृश्य करून पाहाण्याची सरसकट सर्वांनां पूर्ण मोकळीक दिली तरी, चराचर विश्वांत ज्यांच्या आंगीं पाहाण्याचें सामर्थ्य आहे, अशा या सूर्यादि पांचापैकीं कोणीं एकदेखील त्याच्या स्वरूपाला दृश्य करून काहीं पाहूं शकत नाहीं. कारण ज्या पदार्थाच्या आंगीं आहेपणा व नाहींपणा हें परस्पर सापेक्ष असे दोन भाव असतात, त्याला मात्र या पांचापैकीं कोणींहि झालें तरी, दृश्य करून पाहूं शकतात व पाहात असतात. जेव्हां कोणताहि पदार्थ आपल्या आहेपणानें विद्यमान असतो तेव्हां हे सूर्यादिक त्याच्या आहेपणाला दृश्य करून पाहातात; व जेव्हां तो नाहींसा होतो तेव्हां ते त्याच्या नाहींपणाला दृश्य करून पाहात असतात. अर्थात् या सूर्यादिकांनीं कोणत्याहि पदार्थाला पाहाण्यासाठीं अगोदर त्या पदार्थाच्या आंगीं आहे-नाहींपणा असावा लागतो; व तो ज्याच्या आंगीं असतो त्याला मात्र हे सूर्यादिक दृश्य करून पाहूं शकतात. तदितरांनां ह्मणजे ज्याच्या आंगीं हे दोन्हीं भाव नसतात, त्या पदार्थाला ते कदापि दृश्य करून पाहूं शकत नाहींत. आणि—

तरी नाहींपणासकट । खाऊन भरलें पोट ।
तें कोण्हाहि सकट । कां फांवेल ॥ ११२ ॥

अ० टी०–(*तरी नाहींपणासकट खाऊन भरलें पोट*) आत्मा हा तर पूर्वी (ओ० १०३) सांगितल्याप्रमाणें आपल्या आहेपणाला व त्याबरोबरच तत्सापेक्ष जो आपला नाहींपणा त्यालाहि खाऊन, त्या दोन्हीं

भावांचा ढेकर देऊन बसलेला असतो. आपल्या नाहींपणासकट आहेपणालाहि गिळंकृत केल्यामुळें त्याचें पोट आकंठ भरलेलें असतें. अर्थात् आत्म्याच्या ठिकाणीं आहेपणाहि नसतो व नाहींपणाहि नसतो. तो नेहमींच भाव व अभाव या दोन्हींच्या पलीकडे, भावाभावरहित, भावाभावातीत, अशा स्थितींत असतो. तेव्हां (तें कोण्हाहि सकट कां फावेल ?) तो या सूर्यादिकांनां आहेपणा व नाहींपणा या पैकीं कोणाहि सकट, म्हणजे कोणत्याहि भावानें युक्त, कसा दिसणार ? व कसे हे सूर्यादिक त्याला दृश्य करून त्याचे द्रष्टे बनणार ? ॥ ११२ ॥

तात्पर्य असें आहे कीं:—

जो आपणा नोहे विखो । तो कोण लाहे देखो ।
जे वानी न सके चाखो । आपणा पे ॥ ११३ ॥

अ० टी०—(जो आपणा नोहे विखो) आत्म्याच्या स्वरूपांत आहेपणा व नाहींपणा हे दोन्हीं भाव नसणें, म्हणजे वस्तुगत्या त्यांत मुळीं विषयत्वच, वेद्यत्वच, नसणें होय; व त्यामुळें तो स्वतः आपला सुद्धां विषय होत नाहीं. तेव्हां (तो कोण लाहे देखो) तदितर कोण या असल्या वेदवंध्या, वेद्यत्वहीन, वस्तुला विषय करणार ? कोण त्याला दृश्य करून त्याचा द्रष्टा होणार ? व तो कसा होणार ? अर्थात् ही गोष्ट मुळीं शक्यच नाहीं. कारण (जे वानी न सके चाखो आपणापे) जिव्हा म्हणजे रसना, ही जर स्वतःच आपल्यास चाखूं शकत नाहीं, तर तिला दुसरें एखादें इंद्रिय तरी कसें चाखून पाहाणार ? अर्थात् कदापि चाखून पाहूं शकत नाहीं; व कां ? तर चाखले जाणें हें तिला मुळींच माहीत नसतें. म्हणजे ती नुसतें चाखणें जाणते, चाखले जाणें कसें असतें तें ती मुळीं जाणतच नाहीं, म्हणून. तसेंच हें आहे. वेद्य होणें हें आत्म्याच्या स्वभावांतच नाहीं. तो स्वभावतः सर्वथा वेद्यत्वहीन असा आहे. तेव्हां त्याला दृश्य करून कोणींहि पाहाणार कसा ? ॥ ११३ ॥

अहो—

हें असो नामेरूपें । पुढासून अमुपें ।
जेथें आलीच वासिपे । अविद्या हे ॥ ११४ ॥

अ० टी०—(हें असो) त्याच्या स्वरूपांत विषयत्व नसणें व त्यामुळें त्याला आपल्या स्वरूपासंबंधानें विषय-विषयी-भावाचा स्वीकार स्वाभाविक रीत्या करतां न येणें, हें तर असोच म्हणा, पण आरसा पुढें ठेऊन आपण आपल्या स्वरूपासंबंधानें जसा प्रातिभासिक विषय-विषयी-भाव स्वीकारीत असतों, तसें आत्म्यानें मायेच्या आरशांत आपल्या स्वरूपाच्या प्रतिबिंबाला विषय करून त्याचे विषयी होणें, हें देखील संभवत नाहीं. कारण (अमूर्ते नामेरूपें पुढासून) अपरिमित, असंख्य अशा आपल्या नामरूपात्मक आरशांनां पुढें करून (अविद्या हे जेथे आलीच वासिपे) माया देवी ही आत्म्याच्या सन्मुख येतांच तात्काल आपल्या आरशांच्या लटांबरासहित नाश पावत असते. उत्तर क्षणांत काहीं तेथे त्यांपैकीं कोणताहि पदार्थ शिल्लक राहात नाहीं ॥ ११४ ॥

आणि याप्रमाणे—

म्हणोन आपुलेंचि मुख । पाहावयाची भुक ।
न वाणे मा आनिक । के रिघेल ॥ ११५ ॥

अ० टी०—(म्हणोन) मायेचे ते आरसे आत्म्याच्या मुळीं दृष्टीसच पडत नसल्यामुळें (आपुलें मुख पाहावयाची भुकचि न वाणे) त्या आरशांत आपलें तोंड पाहाण्याच्या इच्छेचा प्रादुर्भावच कधीं आत्म्याच्या ठिकाणीं होत नाहीं. त्याला त्या आरशांत आपलें स्वरूप कधीं पाहावेसेंच वाटत नाहीं. (मा आनिक के रिघेल ?) तेव्हां तेथे आणिक, म्हणजे आत्म्याच्या स्वरूपाहून भिन्न असा जो तत्संबंधी विषय-विषयी-भाव, त्याचा प्रवेश कसा व्हावा ? तो तेथे कसा दिसावा ? अर्थात् आत्म्याच्या यथार्थ स्वरूपांत विषय-विषयी-भावाचें अस्तित्व स्वाभाविक रीत्या तर असूं शकत नाहींच; पण तेथे त्याच्या त्या स्वरूपाचा प्रातिभासिक देखावा सुद्धां कधीं दिसूं शकत नाहीं ॥ ११५ ॥

मिळून एकंदरींत, आत्म्याचें यथार्थ स्वरूप वस्तुगत्या कसें आहे तें कोणत्याहि रीतीनें कदापि जाणलें जाऊं शकत नाहीं. तें कोणाच्या जाणण्यांत येणें हें मुळीं संभवतच नाहीं. नाहीं म्हणावयास आत्मा असा आहे व तसा आहे, अशा प्रकारचे अनेक सिद्धांत अनेक लोकांनीं प्रस्थापित करून ठेविले आहेत व ते जगन्मान्य होऊन त्यांचे कर्ते लोकादरासहि पात्र झाले आहेत. परंतु—

नाडिलें जें वादीकडे । ते आंतुचि वाहिर सवडे ।
तैसा निर्णो सुनाथा पडे । केला येथें ॥ ११६ ॥

अ० टी०–(ते आंतुचि बाहिर सवडे जे वादीकडे नाडिलें) घरांत असलेल्या व लोकांकडून कर्जाऊ घेतलेल्या पैशाची पैज लावून वादीचा खेळ × खेळणाऱ्या जुवेबाजांनीं वादीच्या गांठींत घातलेली काडी बाहेर पडून ते (जुवेबाज) जसे सर्वस्वी नाडले जातात, (तैसा येथे निर्णो केला सुनाथा पडे) तसा प्रकार या सिद्धान्तांच्या कर्त्यांचा झाला आहे. त्यांनीं आपल्याकडून चांगलें शोधपूर्वक आपल्या या स्वाश्रयस्वविषयवाद-अचिद्वाद-चिदचिद्वाद-द्वैतवादादि आत्मविषयक विचारांना युक्ति-प्रमाणादिकांनीं परिपुष्ट करून व कित्येकांनीं त्यांना अनुभवाचेहि अलंकार घालून उत्तम सजविलें आहे, यांत संदेह नाहीं. परंतु ते किती जरी चांगले असले तरी शेवटीं शब्दरूप असून आत्मा हा स्वभावतःच शब्दातीत आहे. तेव्हां तो त्यांच्या त्या शब्द-मर्यादेंत कसा अडकणार ? अर्थात् तो तिच्या वाहेरच राहावयाचा असल्यामुळें ते सर्व सिद्धांत सुनाथा ह्मणजे सुनाट, निरर्थक, असे झाले आहेत; त्यांच्या द्वारा वस्तुस्थितीचा बोध होणें शक्य नाहीं; व अतएव या शब्दाच्या बाचाबाचींत आपलें सर्व आयुष्य फुकट दवडून हे विद्वान् लोक व्यर्थ नाडले मात्र गेले आहेत. ॥ ११६ ॥

का मस्तकांत निर्धारिली । जो छाया उडों पाहे आपुली ।
तयाची फांकावली । बुद्धि जैसी ॥ ११७ ॥

× जुव्याच्या खेळाचें, पत्याचा खेळ, फाशांचा खेळ, वांगड्यांचा खेळ, असे जे अनेक प्रकार आहेत, त्यांतलाच वादीच्या खेळाचाहि एक प्रकार आहे. या खेळांत चामड्याच्या वादीला कांहीं गांठी देऊन व कांहीं हुबेहुब गांठीसारखें नुस्तें वेटाळे देऊन, तिचा गुंडाळा केलेला असतो, व त्या गुंडाळ्यांत खेळणाराला एक काडी घालावी लागते. ती त्यानें घातली म्हणजे वादीचा गुंडाळा उकलतात, आणि ज्याची काडी गांठींत अडकलेली असेल तो जिंकला व ज्याची काडी गांठीबाहेर नुसत्या वेटाळ्यांत घातली गेल्यामुळें खालीं पडेल, तो हारला असें मानलें जात असतें. परंतु वादीला गांठी व वेटाळे असे चतुराईनें दिलेले असतात कीं खेळणारानें किती जरी काळजीपूर्वक गुंडाळ्यांत काडी घातली तरी ती मायः गांठीच्या बाहेर राहून तो बहुतेक हारतच असतो व अर्थातच नाडला जातो. म्हणजे आपलें सर्वस्व गमावून बसत असतो.

अ० टी०—(का जो आपुली मस्तकांत छाया निर्धारिली उडों पाहे) अथवा, जो भूमीवर पसरलेल्या आपल्या आपाद-मस्तकांत छायेचें मोजमाप घेऊन तिचें उल्लंघन करूं पाहातो (तयाची बुद्धि फांकावली जैसी) त्याची बुद्धि बहकली आहे, तिला चळ लागला आहे, हें जसें मानावेंच लागतें. ॥ ११७ ॥.

तैसा टणकोनि सर्वथा । हें तें ऐसी वेवस्था ।
करी तो चुके हाता । वस्तुचा जिये ॥ ११८ ॥

अ० टी०—(तैसा टणकोनि हें तें ऐसी वेवस्था करी) तसाच ग्रंथग्रंथान्तरें चाळण्याचे, मतमतांन्तरें तपासण्याचे व साधकबाधक प्रमाणादिकांना जुळवून घेण्यासाठीं डोकें खाजवीत बसण्याचे, श्रम करून, आत्मा असा आहे व तसा आहे हें ठरविणाऱ्या या सिद्धांत्यांच्या किंवा शास्त्रकारांच्या बुद्धिलाहि चळ लागला आहे, तीहि भ्रमिष्ट झाली आहे असें समजलें पाहिजे. कारण आपल्या आपाद-मस्तकांत छायेचें मोजमाप घेण्यासाठीं कोणीं किती जरी हात लांब केले तरी तिचा शेवट जसा त्याच्या हातीं कधींच लागत नाहीं; व तिला उल्लंघून जाण्यासाठीं त्यानें किती जरी लांब उडी मारली तरी छायाहि पुढें सरकून जशी जेवढीची तेवढी त्याच्यापुढें विद्यमानच असते, त्याचप्रमाणें आत्म्याच्या स्वरूपासंबंधानें या पंडितांनीं किती जरी डोकें खाजविलें, किती जरी विचार केला, तरी (तो जिये वस्तुचा हाता चुके) त्यांच्या किंवा त्यांच्या विचारांच्या हातीं आत्मा कांहीं लागूं शकत नाहीं—ह्मणजे आत्म्याचें यथार्थ स्वरूप विचारद्वारा कांहीं त्यांच्या लक्ष्यांत येऊं शकत नाहीं—व त्यांच्या त्या शाब्दिक सिद्धांतांनीं कोणाला आत्म्याच्या स्वरूपाचा सम्यक् बोधहि पण होऊं शकत नाहीं. ॥ ११८ ॥

तेव्हां—

आतां सांगिजे तें केउतें । शब्दाचा संसार नाहीं जेथें ।
दर्शना वीजे तेथें । जाणीव आथी ॥ ११९ ॥

अ० टी०—(आतां सांगिजे तें केउतें) आतां अधिक काय सांगावें ! तात्पर्य असें आहे कीं (शब्दाचा संसार नाहीं जेथे) शब्दमर्यादेंत

येणारी जी चराचर विश्वरूपी शब्दाची सृष्टि तिचा आत्मस्वरूपांत नुस्ता गंधसुद्धां नाहीं, व म्हणूनच, तेथें शब्दाचा प्रवेश होत नसून त्याला आत्मस्वरूपाचें वर्णन करून सांगणें साध्य नाहीं; आणि त्यानें कांहीं सांगितलें तरी त्यापासून तेथील परिस्थिति समजणेंहि पण शक्य नाहीं. तर (तेथें दर्शना बीजे जाणीव आथी) शब्दानें जें कांहीं सांगतां येतें व त्यापासून शब्दसृष्टीचा जो बोध होत असतो, त्या बोधाची बीजभूत जी जाणीवमात्र तें आत्म्याचें स्वरूप होय ॥ ११९ ॥

आणि वस्तुस्थिति अशा प्रकारची असूनदेखील पुनः—

जयाचेन वळें । आचक्षुपण आंधळें ।
फिटोन वस्तु मिळे । देखनी दशा ॥ १२० ॥

अ० टी०—(जयाचेन वळें आचक्षुपण आंधळें फिटोन) अहो योगनिद्रा हेंच ज्याचें स्वरूप आहे त्या वेदपुरुषाला आंगचे डोळे व आंगची वाचा अशी मुळींच नाहीं तरी या जाणीवेच्या बळावर त्याला "सर्व तोक्षिशिरोमुखम्" या गीतावाक्याप्रमाणें सर्वत्र डोळे व सर्वत्र वाचा फुटून तो सर्वद्रष्टा व सर्ववक्ता झाला आहे. तसाच दुसरा हा आपला सूर्य पाहा. त्याच्या स्वरूपांत डोळ्याचें कोठे नांव तरी आहे काय ? पण या जाणीवेच्या बळावर त्याची दृष्टि ब्रह्मांडाला व्यापून बसली असून त्यानें पाहिला नाहीं असा एक देखील पदार्थ त्यांत कोठे सांपडणार नाहीं. तोच प्रकार आपली बुद्धि, मन, व इंद्रियें यांचा होय. जात्याच जड अशा या बुद्ध्यादिकांच्या आंगीं द्रष्टेपण कोठलें ? पण त्या जाणीवेच्या सुदृष्टीस पात्र झालेले हे पदार्थ द्रष्टे नाहींत, असें आतां कोण म्हणूं शकतो ? सारांश डोळे असून आंधळा झालेल्याचें आधळेपण फेडून टाकणें, ह्मणजे नाहींसें करणें तर असो, पण ज्याला मुळीं डोळेच नाहींत अशा प्रकारच्या आपल्या अचक्षुपणामुळें आंधळा असलेल्याचें, जात्यंधाचें, आंधळेपण फेडून टाकणें, हें या जाणीवेचें सामर्थ्य होय. स्पष्ट शब्दांत सांगावयाचें ह्मणजे, या जाणीवमात्रतेच्या योगानें, परोक्षज्ञानसंपन्न असून स्वस्वरूपास मुकलेला असा जो डोळे असून आंधळा झालेला असेल, त्याचें तर तें आंधळेपण फिटतेंच, पण आपण कोण आहोंत? कसें आहोंत? व मुळीं आहोंत किंवा नाहींत ? यापैकीं कांहींच दिसत नसल्यामुळें आपल्या आहेपणाची गणना नाहींपणांत करणारा, आपल्या ज्ञानरूपत्वाचा निश्चय करण्याचें सोडून आपल्यास अज्ञानाच्या कार्य-

रूप व अतएव अज्ञानरूप मानणारा, असा आपल्या सर्वस्वी अचक्षुपणामुळें आंधळा असलेला, जो जन्मांध (विषयी व पामर जीव) त्याचेंहि तें आंधळेंपण फिटून त्याला (वस्तु मिळे देखणी दशा) आत्मवस्तुच्या प्राप्तिपूर्वक सर्वज्ञतेचा, सर्वद्रष्टेपणाचा, लाभ होत असतो.

अथवा, (वस्तु मिळे देखनी दशा) त्या जाणीवेच्या योगानें जीवाचें अचक्षुपण, ह्मणजे आंधळें असे जें जीवपण, तें फिटून त्याला आत्मत्वाचा ह्मणजे सर्वद्रष्टेपणाचा लाभ होत असतो, अशा प्रकारची ती जाणीव ह्मणजे निखालस देखणीदशा, अर्थात् नुस्ती दृङ्मात्र, ज्ञप्तिमात्र, अशा प्रकारची होय. ॥१२०॥

आणि अशा प्रकारच्या या जाणीवमात्रस्वरूप देखण्या दशेंत—

आपुलेंचि दृश्यपण। उमसों न लाहे आपण।
द्रष्टृत्वा कीर आण। पडली असतां ॥ १२१ ॥
कोणा कोण भेटे। दिठी कैची फुटे।
ऐक्या सकट पोटें। आटोन गेलें ॥ १२२ ॥

अ० टी०—(आपुलेंचि दृश्यपण उमसों न लाहे आपण) आपल्याच दृश्यपणाचा उद्भव, त्याची उभारणी, ही कधींच होत नाहीं; व दृश्यपणाच्या अभावीं (दृष्टृत्वा कीर आण पडली असतां) तेथें द्रष्टेपणाच्या उभारणीलाहि प्रतिबंधच झालेला असतो. यद्यपि आत्म्याच्या ठिकाणीं द्रष्टेपण हें स्वभावसिद्ध आहे; तथापि दृश्यच नसल्यावर या द्रष्ट्यानें द्रष्टेपण करावयाचें कोणाचें ! यामुळें त्याच्या स्वरूपांत दृश्यपणाच्या अभावीं द्रष्टेपणाचा भाव हा मुळींच उमटत नाहीं. आणि दृश्यहि नाहीं व द्रष्टाहि नाहीं अशी स्थिति असल्यावर तेथें (कोण कोणा भेटे) कोणीं कोणाला पाहावयाचें ! अर्थात् जेथें पाहणाराहि नाहीं व दिसणाराहि नाहीं, तेथें (दिठी कैची फुटे!) त्या दोघांचा संबंध जोडणारी जी दृष्टि, ह्मणजे दर्शन, त्याचा प्रादुर्भाव तरी कसा व्हावा ! अर्थात् त्याचें काहीं प्रयोजनच नाहीं; व प्रयोजनाभावीं त्याचा प्रादुर्भाव होणें शक्य नाहीं, हें सांगावयास नकोच. मिळून आत्म्याच्या यथार्थ स्वरूपांत ना दृश्य, ना द्रष्टा, ना दर्शन, अशा प्रकारची एकाकीपणाची, एकमेवाद्वितीयत्वाची, स्थिति असते. किंबहुना, त्यांत दृश्य व द्रष्टा यांचा दोनपणा हा (ऐक्यासकट पोटें आटोन गेलें) आत्म्याच्या एकपणा-

सकट त्याच्या पोटांत आटून गेलेला असतो, ह्मणजे आत्म्यानें दृश्य-द्रष्ट्याच्या दोनपणाला आपल्या एकपणासकट खाऊन त्या सर्वांना आपल्या पोटांत जिरवून टाकलें असतें, व तेथें नुस्ता आत्मा मात्र आपल्या आत्मपणानें, ह्मणजे ज्ञानपणानें, उरलेला असतो ॥ १२१ । १२२ ॥

परंतु अशा प्रकारच्या या आत्म्याच्या स्वाभाविक विषय-विषयी-भाव-राहित्यामुळें, त्याचें स्वरूपभूत ज्ञान हें वस्तुगत्या असतें कसें तें जरी जाणण्यांत न आलें, तरी त्याच्याच स्वरूपांत उदयास आलेल्या या जगावर व त्यांत दृष्टोत्पत्तीस येणाऱ्या द्रष्टा-दर्शन-दृश्यरूपी व्यवहारावर, सर्वत्र शून्य-भाव, सर्वत्र अंधार, पसरला आहे कीं काय? नव्हे; तर उलट—

येव्हडें हि सांकडें । जेणें सारून एकीकडे ।
उघडिलीं कवाडें । प्रकाशाचीं ॥ १२३ ॥

अ० टी०—(येव्हडेंहि सांकडें जेणें सारून एकीकडे) आपल्या स्वभावांतल्या विषय-विषयी-भाव राहित्यासारख्या एवढ्या थोरल्या अडचणीला बाजूस सारून, स्वाभाविक रीत्या आपल्यापुढें उपस्थित होणारी ती अडचण सोसून, या आत्म्यानें जगांत सर्वत्र (प्रकाशांचीं कवाडें उघडिलीं) प्रकाशाचीं कवाडें उघडून ठेविलीं आहेत. ह्मणजे जगांत द्रष्टा-दर्शन-दृश्य-रूपानें घडणाऱ्या व्यवहारांतील द्रष्टाहि ज्ञान, दर्शनहि ज्ञान, व दृश्यहि पण ज्ञानच, याप्रमाणें त्यानें त्या त्रिपुटिरूप व्यवहाराला आद्योपान्त ज्ञानानें माखून ठेविलें आहे ॥ १२३ ॥

कारण—

आतां दृश्याचिये सृष्टी । दिठी वरी दिठी ।
उठलिया तळवटीं । चिन्मात्रचि ॥ १२४ ॥

अ० टी०—(आतां दृश्याचिये सृष्टी दिठी वरी दिठी उठलिया) समुद्राच्या एकावर एक आदळणाऱ्या लहानमोठ्या असंख्य लाटांच्या तळवटीं जसें नुस्तें पाणी असतें, तसें आपल्यापुढें दिसणाऱ्या या द्रष्टा-दर्शन-दृश्याच्या प्रवाहांत अनेकविध दृश्याच्या आकारांचीं दर्शनावर दर्शनें सारखीं उसळत असलीं, तरी (तळवटीं चिन्मात्रचि) त्या सर्वांच्या तळवटीं एक चिन्मात्रच ह्मणजे ज्ञानमात्रच असतें—एका ज्ञानोदधीवरच त्या अनेक-

विध दृश्याकार दर्शनांच्या लाटावर लाटा उठत असतात—ही गोष्ट अगदीं उघड दिसण्याजोगी आहे ॥ १२४ ॥

आणि त्या प्रवाहापैकीं—

दर्शन रिद्धि बहुवसा । चित्सेश मातला ऐसा ।
जें शिळा न पाहे आरिसा । वेद्य रत्नांचा ॥ १२५ ॥

अ० टी०—(चित्सेश बहुवसा दर्शन रिद्धि ऐसा मातला) द्रष्टा नामक चिदंश तर आपल्या अनेकविध दृश्याकार दर्शनांच्या ऐश्वर्यानें असा काहीं मदोन्मत्त झालेला असतो (जें शिळा न पाहे आरिसा वेद्य रत्नांचा) कीं त्याच्या दृष्टीपुढें येणाऱ्या वेद्यरूपी रत्नाच्या आरशांत त्यानें एकदां तोंड पाहिलें कीं लागलाच तो आरसा शिळा झाला असें समजून तो पुनः त्या आरशांत काहीं आपलें तोंड पाहात नाहीं. यद्यपि, आपण जें विष्णूचें ध्यान करीत असतों त्यांतील विष्णूची मूर्ती ध्यानरूप, लक्ष्मीची मूर्ती ध्यानरूप व त्यांनीं परिधान केलेले शालु-पितांबर व धारण केलेलीं किरीट-कुंडलें, शंख-चक्र-गदा-पद्म व तसेच इतर हिऱ्या मोत्यांचे अलंकारहि पण ध्यानरूपच, याप्रमाणें सर्व जशी ध्यानाचीच संपत्ति असते, तसें या तिन्हि लोकांतलें बहुविध, अनेक प्रकारचें, ' दर्शन रिद्धि ' ह्मणजे भोगरूपी ऐश्वर्य ही वस्तुगत्या एका ज्ञानाचीच संपत्ति असते. शिवाय त्या ऐश्वर्याचा भोक्ता ह्मणजे द्रष्टा कोण ? तर तोहि चिदंशच म्हणजे ज्ञानच. तेव्हां आपणच भोग व आपणच भोक्ता, आपणच ऐश्वर्य व आपणच ऐश्वर्यवान्, याप्रमाणें वेदक, वेदन व वेद्य हीं तिन्हि रूपें एकट्या त्या चिदंशाचींच आहेत, वेदकाहून वेद्य भिन्न नाहीं. तथापि अनेक प्रकारच्या भोगरूपी ऐश्वर्याच्या योगानें मदोन्मत्त झालेला हा चिदंश भोगापुरतें त्या भोग्याला ह्मणजे वेद्याला आपल्याहून भिन्न समजून भोगानंतर लागलाच त्याचा परित्याग करीत असतो. पुन्हां दुसऱ्यांदा काहीं तो त्या वेद्याला आपल्या-पुढें येऊं देत नाहीं. ॥ १२५ ॥

अथवा, पर्यायानें हवें असल्यास असेंहि ह्मणतां येईल कीं—

क्षण क्षणीं नीच नवी । दृश्याची चोख मदवी ।
दिठी करवी वेदवी । उदार जें ॥ १२६ ॥

अ० टी०–(दृश्याची नीच नवी चोख मदवी दिठीकरवीं क्षणक्षणीं वेढवी) धृतराष्ट्राच्या सभेंत द्रौपदीच्या वस्त्रहरण प्रसंगीं भगवान् श्रीकृष्णांनीं अत्यंत उदार अंतःकरणानें तिला प्रतिक्षणीं " शेले शालु साड्या क्षीरोदक लांब रूंद पाटा या" या मोरोपंतांच्या ह्मणण्याप्रमाणें अनेक प्रकारचीं शेलारीं, लुगडीं, शालु, पैठण्या, पांढरीं पातळें, वगैरे चांगलीं वीस हात लांबीचीं व साडेतीन हात रुंदीचीं नवीं नवीं वस्त्रें नेसविल्याचें वर्णन जेव्हां आपण ऐकतों, तेव्हां आपण प्रायः आश्चर्यचकितच होत असतों. परंतु त्यांत आश्चर्य मानण्यासारखें वस्तुगत्या कांहीं नाहीं. कारण (उदार जो) परमात्म्याचें हें अशा प्रकारचें औदार्य, त्यांच्याच विशेषरूपानें निदर्शनास येणाऱ्या या जगांत सर्वत्र, प्रतिपदीं व प्रतिक्षणीं, दृष्टोत्पत्तीस येत असतें. कसें? ह्मणाल तर, परमात्म्याचाच अंशभूत जो जीवसंज्ञित चिच्छेषरूपी द्रष्टा, तोदेखील आपल्या दृष्टीला, ह्मणजे दर्शनरूपा ज्ञानवृत्तीला, प्रतिक्षणीं निखालस नवीं अशीं दृश्यरूपी नवीं नवीं वस्त्रें नेसवीत असतो ॥ १२६ ॥

आणि जसा हा चिच्छेषरूपी द्रष्टा तशीच त्याची दर्शनरूपा दृष्टि. तिला तर—

> मागिलिये क्षणींचें अंगे । पारसी ह्मणोनि वेगे ।
> सांडोनि दृष्टि रिगे । नविया रूपा ॥ १२७ ॥

अ० टी०–(मागिलिये क्षणींचें अंगे पारसी ह्मणोनि वेगे सांडोनि) मागल्या क्षणांतलें आपलें अंगसुद्धां पारसें, अर्थात् उपभुक्त व अतएव त्याज्य वाटतें, व म्हणून लागलीच उत्तरक्षणांत आपल्या त्या शरीराच्या परित्याग पूर्वक (दृष्टि रिगे नविया रूपा) दृष्टि ही नव्या रूपांत प्रवेश करते, म्हणजे नवें शरीर धारण करीत असते ॥ १२७ ॥

आणि जसें ती प्रतिक्षणीं नवीन शरीर धारण करते—

> तैसीचि प्रतिक्षणीं । जानवीची लेणीं ।
> लेऊन आणी । जाणतेपणा ॥ १२८ ॥

अ० टी०—(तैसीचि प्रतिक्षणीं जानवीची लेणी लेऊन) तसेंच प्रतिक्षणीं नव्या नव्या जाणिवेचे, म्हणजे ज्ञातव्याचे अर्थात् वेद्याचे, दृश्याचे, अलंकार आंगावर घालून (आणी जाणतेपणा) ती त्या चिदंशाच्या आंगीं

जाणतेपणा आणीत असते, म्हणजे त्याला आपला व आपण अंगावर घातलेल्या वेषरूपी अलंकारांचा द्रष्टा, ज्ञाता, बनवीत असते ॥ १२८ ॥

एवंच, जगांत जो द्रष्टा-दर्शन-दृश्यरूपीं व्यवहार दृग्गोचर होतो त्याची घटना ही अशा रीतीनें होत असते:—म्हणजे चिदंशरूप द्रष्टा हा प्रतिक्षणीं आपल्या दृष्टीचीं नवीं नवीं किरणें आपल्यापुढें पसरून तिला प्रतिक्षणीं नव्या नव्या दृश्याचें स्वरूप धारण करावयास लावतो, आणि त्याचप्रमाणें त्याची दृष्टि ही प्रतिक्षणीं नवें नवें शरीर धारण करून, व आपल्या पुढच्या टोकानें नव्या नव्या दृश्याची उभारणी करून, त्या चिदंशाला आपल्यासकट त्या दृश्याचा द्रष्टा बनवीत असते. अर्थात् जीवसंज्ञित चिदंशाच्या दृष्टीचें जें पहिलें म्हणजे आरंभीचें टोंक, त्याचें नांव द्रष्टा, तिचें शेवटलें टोंक तें दृश्य व तिनें त्या दोहोंचा ज्ञानरूपानें जोडलेला जो संबंध, त्याचें नांव दर्शन, हे त्या द्रष्टा-दर्शन-दृश्यरूपी व्यवहाराचें स्वरूप होय. आणि ज्या अर्थीं अशा रीतीनें त्याची उभारणी करण्यांत एका चिदंशाखेरीज दुसऱ्या कोणाचाहि हात लागलेला दिसत नाहीं, त्या अर्थीं—

तया परमात्म पदींचें शेप । ना काईं तया सुसास ।
आणि होये येव्हडी कांस । घातली जेणें ॥ १२९ ॥

अ० टी०—(तया परत्मपदींचें शेप) चिन्मात्रस्वरूप परमात्म्याच्या पायाचा रज असा जो हा द्रष्टा नामक चिच्छेष, (ना काईं तया सुसास) त्याच्या यथार्थ स्वरूपांत जरी अशा प्रकारची द्रष्टा-दर्शन-दृश्याची उभारणी होण्यास सवड अशी मुळींच नाहीं, तरी पण ती अडचण त्यानें बाजूस सारली आहे; (आणि होये येव्हडी कांस घातली जेणें) आणि तोच द्रष्टा, तोच दर्शन व तोच दृश्यरूपानें निदर्शनास येण्यासाठीं कंबर बांधून पुढें आला आहे ॥ १२९ ॥

यद्यपि—

सर्वज्ञतेची परी । चिन्मात्राचे तोंडवरी ।
परी ते आन घरीं । जानिजे ना ॥ १३० ॥

अ० टी०—(सर्वज्ञतेची परी) द्रष्टा, दर्शन व दृश्य, या सर्व रूपांनीं चिदंशानें आपणच आपल्यास पाहाण्याचा जो हा प्रकार आहे तो (चिन्मात्राचे तोंडवरी) चिदंशानें दृश्यरूपी आरशाचें स्वरूप धारण करून त्यांत

आपणच आपलें तोंड पाहण्यासारखा आद्योपान्त प्रातिभासिकमात्र होय. चिन्मात्र असा जो परमात्मा त्याच्याशीं या व्यवहाराचा साक्षात् असा काहीं संबंध नाहीं. कारण आरशांत आपण आपलें स्वरूप पाहिलें असें जें आपल्यास वाटत असतें तें जसें आपलें खरें स्वरूप नसतें तर तो नुस्ता आपल्या स्वरूपाचा भास मात्र असतो. त्याचप्रमाणें जगांत दृष्टोत्पत्तीस येणाऱ्या द्रष्टादर्शनदृश्यरूपी व्यवहारांत आत्मा हा द्रष्टेपणास प्राप्त झाला आहे, असें जरी दिसत असलें तरी तो नुस्ता आभास मात्र होय, तें काहीं खरें नव्हे.

(परी ते आन घरीं जानिजे ना) परंतु तो व्यवहार अन्य कोठें घडत आहे, किंवा त्याला अन्य कोणीं घडवून आणीत आहे, असें मात्र म्हणतां येणार नाहीं. तर स्वप्नाची घटना किंवा बिंब-प्रतिबिंबरूपी व्यवहाराची घटना, ही जशी आपल्या स्वरूपाच्या आश्रयानें होत असते व आपणच ती घडवून आणीत असतों, तसा हा द्रष्टादर्शनदृश्यरूपी व्यवहार आत्म्याच्या स्वरूपभूत ज्ञानाच्या अंगावरच घडत असतो व तेंच त्याला घडवून आणीत असतें. ज्ञानाहून अन्याचें अर्थात् अज्ञानाचें घर तो व्यवहार जाणत नाहीं. म्हणजे अज्ञानाच्या घरीं अज्ञानाच्या आश्रयानें तो घडत नाहीं व अज्ञान त्याला घडवून आणीत नाहीं. इतकेंच केवळ नव्हे तर, अज्ञानाशीं त्याचा प्रत्यक्षाप्रत्यक्ष असा कोणता संबंध पण नाहीं ॥ १३० ॥

एवं ज्ञाना ज्ञाना मिठीं । तें ही फांकतसे दिठी ।
दृश्यपणे ये भेटी । आपुलिया ॥ १३१ ॥

अ० टी०—(एवं ज्ञाना ज्ञाना मिठीं) एवंच, या द्रष्टादर्शनदृश्यरूपी व्यवहाराचें जें येथवर विवेचन केलें त्याचा इत्यर्थ हा कीं, हा व्यवहार म्हणजे वस्तुगत्या ज्ञानाब्धीनें आपल्याच ठिकाणीं हेलकावे खाण्यासारखा तो नुस्ता ज्ञानाचा संचार मात्र होय. आणि त्यांत या व्यवहाराच्या मुळाशीं असणारें, त्याला आधारभूत झालेलें, चिन्मात्ररूपी व्यापकज्ञान व त्या व्यवहाराचें घटकभूत चिच्छेदरूपी परिछिन्न ज्ञान, या दोन ज्ञानांची मिठी पडली असतां, म्हणजे त्या व्यापक ज्ञानाच्या आंगावर तद्रूप अशा या परिछिन्न ज्ञानाचा त्याच्याच लहरीच्या रूपानें उदय झाला असतां, (तें ही फांकतसे दिठी) तें परिच्छिन्न ज्ञानच दृष्टिरूपानें पसरतें; आणि आपल्या

त्यां दृष्टीच्या पुढच्या टोंकानें दृश्याचें स्वरूप धारण करून (दृश्यपणें ये भेटी आपुलिया) त्या दृश्यरूपानें आपणच आपल्या भेटीस येत असतें, ह्मणजे आपणच आपल्यास दिसत असतें, आपणच आपलें वेद्य होत असतें ॥ १३१ ॥

असो तर सारांश--

तें दृश्य मोटकें देखे । आपण स्वयें द्रष्टृत्वें तोखे ।
तेंचि दिठीचेनि मुखें । मार्जी दाटे ॥ १३२ ॥
तेव्हां देणे घेणे घटे । परी ऐक्याचें सूत न तुटे ।
जेवी मुखीं मुखवाटे । दर्पणे केले ॥ १३३ ॥

अ० टी०—(तें दृश्य मोटकें देखे; आपण स्वयें द्रष्टृत्वें तोखे) चिन्मात्र अशा आत्म्याच्या शेषरूप, अंशरूप, जो द्रष्टा तो स्वतःच दृश्याचें स्वरूप धारण करून त्या आपल्या गोजिरवाण्या रूपाला पाहात असतो; व तोच आपल्या द्रष्टेपणानें, ह्मणजे या आपल्या देखण्या दृशाचें आपण द्रष्टे आहोंत, भोक्ते आहोंत, अशा द्रष्टृत्वाभिमानानें समाधान मानीत असतो, संतुष्ट होत असतो. आणि याप्रमाणें (तेंचि दिठीचेनि मुखें मार्जी दाटे) तो चिदंशच जेव्हां आपल्या दृष्टींत, तिच्या एका टोंकाकडून द्रष्टृ रूपानें व दुसऱ्या टोंकाकडून दृश्यरूपानें ओतप्रोत भरलेला असतो, (तेव्हां देणे घेणे घटे) तेव्हां त्याच्या स्वरूपांत जसें पाहाणें-दिसणें, तसेंच देणें-घेणें, बोलणें-चालणें, खाणें-पिणें, धरणें-सोडणें, वगैरे सारखा अनेक प्रकारचा द्वैत व्यवहार घडत असतो. (परी ऐक्याचें सूत न तुटे) परंतु त्या एकंदर व्यवहारांत सर्वत्र एका चिदंशाचीच चिद्रूप अशी हालचाल असल्यामुळें, तेथें दिसण्यांत जरी अनेकाकारता व विविधता दिसत असली, तरी त्यापासून आत्म्याच्या स्वरूपभूत ज्ञानाच्या एकसूत्रीपणाला काहीं बाध येत नाहीं, त्याच्या ऐक्याची घडी काहीं विस्कटत नाहीं. कारण वस्तुगत्या हा व्यवहार ह्मणजे (जेवी मुखीं मुखवाटे दर्पणे केले) आरशाच्या द्वारा आपल्या एका मुखाचे दोन मुखवटे करण्यासारखा द्वैताचा नुस्ता आभास मात्र होय. आरशामुळें आपलीं दोन मुखें दिसत असलीं तरी आपलें मुख जसें दोनपणास प्राप्त झालेलें नसतें, त्याचप्रमाणें, चिन्मात्र अशा आत्म्याच्या स्वाभाविक स्फुरद्रूपतेच्या योगानें त्याच्या स्वरूपभूत व्यापक ज्ञानांत, आणखीं एक चिदंश नामक परिच्छिन्न ज्ञान,

त्याचीं पुनः एक द्रष्टा व एक दृश्य अशीं दोन रूपें, आणि त्यांचा परस्पर पाहाण्या-दिसण्यासारखा विविध व्यवहार, असा द्वैताचा देखावा दिसत असला तरी त्याच्या योगानें आत्मा हा कांहीं द्वैतभावास प्राप्त होत नाहीं ॥ १३२–३३ ॥

तर—

अंगे आंगावरी पहुडे । चेइला वेगळा न पडे ।
तया वारुवाचेनि पाडे । घेणें देणें ॥ १३४ ॥

अ० टी०–(अंगें आंगावरी पहुडे, चेइला वेगळा न पडे) घोड्याच्या ज्या अनेक जाती आहेत त्यांपैकीं एका जातीचा घोडा, हा निजला तरीं इतर *पश्वादिकांसारखा जमीनीवर आंग टाकून, ह्मणजे हातपाय पसरून,* निजत नाहीं. तर आपल्या आंगावरच आंग टाकून, ह्मणजे उभ्या उभ्यांच, झोंप घेत असतो. आणि (चेइला वेगळा न पडे) तो जागला तरी, आपल्या उभेपणाच्या स्थितींतून वेगळा पडत नाहीं, ह्मणजे त्याची स्थिति कांहीं बदलत नाहीं; तर तो उभाचा उभाच असतो. मिळून जो घोडा निजला असला तरी उभाच असतो व जागा असला तरी उभाच असतो, (तया वारुवाचेनि पाडे घेणें देणें) त्या घोडयाच्या निजण्या-जागण्यासारखा हा आत्म्याच्या स्वरूपांतला घेण्या-देण्याचा व्यवहार होय. अर्थात् जसे त्या घोडयाच्या निद्रावस्थेंतील उभेपणावरच जाग्रदावस्थेंतीलहि सर्व व्यवहार होत असतात, तसेच परमात्म्याच्या स्वाभाविक योगनिद्रेंतील ऐक्यावरच, देण्याघेण्यासारखे द्वैताचेहि सर्व व्यवहार घडून येत असतात ॥ १३४ ॥

अथवा—

पाणी कल्लोळाचेनि मिसें । आपणापे वेल्हावे जैसे ।
वस्तु वस्तुत्वें खेळों ये तैसे । सुखें लाहे ॥ १३५ ॥

अ० टी०–(पाणी कल्लोळाचेनि मिसें आपणापे वेल्हावे जैसे) समुद्र हा लाटांच्या रूपानें जसा आपल्याच ठिकाणीं डुलत असतो, उसळत

१ या घोड्याच्या जातीला रजपूतांच्या भाषेंत 'ताजी' म्हणतात. या ताजी घोड्याचें मुख्य लक्षण असें आहे कीं तो चंदीत खडा लागला असतां व त्याला रणांगणांत नेले असतां मात्र जागा होत असतो. एरव्हीं तो कधींच जागा होत नाहीं, तर नेहमीं निजलेलाच असतो, व उभ्या उभ्या निजलेला असतो.

असतो, किंवा हेल्कावे खात असतो, (तैसे वस्तु वस्तुत्वें खेळों ये सुखें लाहे) त्याप्रमाणें आत्मवस्तुनें स्वस्वरूपाच्या ठिकाणीं या देण्याघेण्यासारख्या द्वैत व्यवहाराच्या रूपानें क्रिडा करीत राहणें, हें खुशाल घडूं शकतें॥१३५॥

त्यापासून आत्म्याच्या अद्वितीयत्वांत कोणाला द्वैताचा गंध येण्याचें काहीं प्रयोजन नाहीं. कारण-

गुंफिवा ज्वाळाचिया माळा । लेइलियाहि अनळा ।
भेदाचिया आहळा । काये पडणे आहे ॥ १३६ ॥

अ० टी०—(गुंफिवा ज्वाळाचिया माळा अनळा लेइलियाहि) अहो, अविरल अशा ज्वाळांच्या माळा गुंफून त्या अग्निनारायणानें धारण केल्या तर, त्याला (भेदाचिया आहळा पडणे आहे काये) आपल्या कुंडांतून निघून भेदाच्या आहळांत पडावें लागेल कीं काय ? ह्मणजे अग्नि चांगला प्रदीप्त होऊन त्याच्या ज्वाळा भडकूं लागल्या असतां त्याच्या स्वरूपांत, एक अग्नि व एक त्याची ज्वाळा, असा भेद मानतां येईल काय ? ॥१३६॥

कीं रश्मीचेनि परिवारें । वेढूनि घेतला थोरें ।
तन्ही सूर्यासी दुसरें । बोलों येईल ॥ १३७ ॥

अ० टी०—(कीं रश्मीचेनि परिवारें वेढूनि घेतला थोरें) यद्वा, सूर्यबिंब हें नेहमीं सघन अशा आपल्या किरणांच्या परिवारानें, म्हणजे समूहानें, परिवेष्टित असतें; (तन्ही सूर्यासी दुसरें बोलों येईल ?) पण तेवढयावरून किरणांचा समुदाय निराळा व सूर्य निराळा, असें म्हणतां येईल कीं काय ? ॥ १३७ ॥

अथवा—

चांदणियाचा गिवसु । चांदावरी पडिला वहुवसु ।
काये केवळपणीं त्रासु । देखिजैल ॥ १३८ ॥

अ० टी०—(चांदणियाचा गिवसु चांदावरी पडिला बहुवसु) चांदण्याचें खंडोगणती ओझें चंद्रबिंबावर पडलेलें असलें तरी, (काये केवळपणी त्रासु देखिजैल) ह्या चांदण्याचें ओझें वाहाण्याचा कोठला त्रास! यापेक्षां आपण आपल्या नुसत्या बिंबपणानेंच असूं तर बरें ! असें कधीं तरी चंद्राला वाटेल काय ! नव्हे; व कां ! तर चांदणे हें चंद्राहून भिन्न नाहीं, म्हणून ॥ १३८ ॥

अथवा—

दळाचिया सहस्रवरी । फांको आपुलिया परी ।
परी नाहीं दुसरी । भाष कमळी ॥ १३९ ॥

अ० टी०—(दळाचिया सहस्रवरी फांको आपुलिया परी) कमळें हीं द्विदल, चतुर्दल, पट्दल, अष्टदल, अशीं सहस्रदळापर्यंत अनेक प्रकारचीं आहेत. तेव्हां तीं आपआपल्या परी, म्हणजे ज्याचा जसा आकार व विस्तार आहे तशीं, तीं खुशाल उमलोतना! (परी नाहीं दुसरी भाष कमळीं) परंतु अष्टदल कमळ असेल तेंहि कमळ व सहस्रदळ कमळ असेल तेंहि कमळच, त्यापैकीं एकाला कमळ व दुसऱ्याला दुसरें काहीं तरी म्हणतां येत नाहीं ॥ १३९ ॥

अथवा —

सहस्रवरी बांहिया । आहाती सहस्रार्जुन राया ।
तरी तो काये तिया । एकोत्तरावा ॥ १४० ॥

अ० टी०—(सहस्रवरी बांहिया आहाती सहस्रार्जुन राया) सहस्रार्जुन नांवाच्या राजाला हजार हात होते असें सांगतात. (तरी तो काये तिया एकोत्तरावा ?) पण त्यावरून त्याला त्याच्या त्या हजार हातांहून भिन्न असा एक-हजार-एकावा मानावयाचा कीं काय ? नव्हे; तर जो सहस्रार्जुन तोच एक हजार हातांचा राजा व जो एक हजार हातांचा राजा तोच सहस्रार्जुन, समजला पाहिजे ॥ १४० ॥

अथवा—

सौकटाचिया वोजा । पसरो का वहु पुंजा ।
परी तांथुवीण दुजा । भावो आहे ॥ १४१ ॥

अ० टी०—(सौकटाचिया वोजा पसरो का वहु पुंजा) सुताची एखादी गुंजडी जर हातांत घेऊन पाहिली तर तो अनेक दोऱ्यांचा एक पुंज आहे, असें स्पष्टच दिसत असतें. (परी तांथुवीण दुजा भावो आहे ?) परंतु तीच गुंजडी जर उकलून पाहिली तर तींत एका दोऱ्याखेरीज दुसरें काहीं दिसेल काय ? अर्थात् नाहींच. तर गुंजडीच्या दृष्टीनें पाहिलें असतां जरी हजारो दोरे दिसले, तरी दोऱ्याच्या बाजूनें पाहिलें असतां तींत दोरा एकच सांपडेल ॥ १४१ ॥

अथवा—

कोडीवरी शब्दांचा । मेळावा घरीं वाचेचा ।
मिळाला तरी वाचा । मात्र कीं ते ॥ १४२ ॥
तैसे दृश्यांचे डांखळे । नाना दृष्टीचे उमाळे ।
उठती लेखा वेगळ्हे । द्रष्टृत्वेंचि ॥ १४३ ॥

अ० टी०–(वाचेच्या घरीं कोडीवरी शब्दांचा मेळावा मिळाला तरी) आपण जिला भाषा ह्मणतों तो वस्तुतः शब्दांचा मेळावा, ह्मणजे घोळका, अर्थात् समुदाय होय. शिवाय, या भाषानामक शब्दसमुदायाचे मनुष्याची भाषा, पशूंची भाषा, पक्ष्यांची भाषा, आणि मनुष्याच्या भाषेंत आणखीं संस्कृत, मराठी, गुजराथी, बंगाली, हिंदी वगैरे, व तसेंच अरबी, फारसी, तुर्की व इंग्लिश, जर्मन, फ्रेंच वगैरे वगैरे, अनेक भेद व पोटभेद हे आहेतच. मिळून या सर्व भाषांच्या शब्दांची गिणती केली तर ती अनेक कोडींवर, किंबहुना अनेक कोटीवर जाईल, हें सांगावयास नकोच. परंतु या सर्व भाषेंतल्या सर्व शब्दांची उत्पत्ति, स्थिति व लय, होण्याचें स्थान म्हटलें ह्मणजे परा, पश्यन्ति, मध्यमा व वैखरी, या चार वाचा होत. अतएव वैखरीच्या बाहेर या शब्दांनीं किती जरी परस्पर विभिन्न अशीं स्वरूपें धारण केलीं तरी, हा एकंदर शब्दांचा घोळका वाचेच्या घरी गेला असतां, तेथे या सर्व शब्दांना आपआपले सर्व भेदभाव बाहेरच टाकून देऊन (वाचा मात्र कीं ते) केवल वाचामात्र अशा एका रूपानें त्या घरांत प्रवेश करावा लागत असतो; व तेथे हे सर्व शब्द त्याच एका रूपानें राहात असतात. असो तर, दिसण्यांत अगदीं भिन्न भिन्न व परस्पर संबंधरहित असे हे कोट्यावधि शब्दांचे समूह, जसे वाचेच्या ठिकाणीं एक वाचारूप झालेले असतात, (तैसे दृश्याचे डांखळे नाना दृष्टीचे उमाळे) तसे दृश्याच्या चित्रविचित्रपणाला अनुसरून उठणाऱ्या दृष्टीच्या अनेकविध लहरी, ह्मणजे अनेक प्रकारच्या विषय-ज्ञाना-कारा शांत-घोर-मूढ वृत्ति या (उठती लेखा वेगळ्हे) असंख्य जरी उठल्या, ह्मणजे प्रादुर्भूतझाल्या, तरी ते सर्व ज्ञानतरंग आपल्या शान्त-घोर-मूढ या भेदांसकट, (द्रष्टृत्वेंचि)

१ कोडी म्हणजे वीस अर्थात् पांच या संख्येला जसें पंचकडी किंवा पाचोळा म्हणतात, तसें वीस या संख्येला कोडी म्हणतात.

दृष्टयाचें स्वरूपभूत जें ज्ञान त्याच्या ठिकाणीं तद्रूपानेंच, ह्मणजे ज्ञान-रूपानेंच, विद्यमान असतात. त्यांत कोणत्याहि प्रकारची भिन्नता नसते ॥ १४२ । १४३ ॥

तात्पर्य असें आहे कीं—

परी गुळाचा वांधा । फुटलिया मोडीचा धांदा ।
जाला तरी नुसधा । गूळचि कीं तो ॥ १४४ ॥
तैसें हें दृश्य देखो । किं बहु होऊन फांको ।
परी भेदाचा नव्हे विखो । तेंचि म्हणोनि ॥ १४५ ॥

अ० टी०—(परी गुळाचा वांधा) अनेक प्रकारच्या लहान-मोठ्या गुळाच्या ढेपा, या (फुटलिया मोडीचा धांदा जाला तरी) फोडून व्यापाऱ्यानें त्यावर मोडीचा धंदा केला तरी, ह्मणजे त्या ढेपांचे तुकडे व्यापाऱ्यानें किरकोळीनें विकले तरी, गूळ हा जसा त्या दोन्हीं स्थितींत (नुसधा गूळचि किं तो) निखालस गूळचा गूळच असतो. ह्मणजे त्याच्या त्या ढेपपणामुळें व तुकडेपणामुळें त्याच्या गूळपणांत जसा कांहीं भेद होत नाहीं. (तैसें हें दृश्य देखो कीं बहु होऊनि फांको) त्याप्रमाणें ज्ञानमात्रस्वरूप असा जो परमात्मा, तो सर्व पिंड व ब्रह्मांड यांच्या अंतर्यामि वसून द्रष्ट्याच्या रूपानें या दृश्यजाताला पाहात असो, कीं " पुण्योगंधः पृथिव्यां च—रसोऽहमप्सु-तेजस्तेजस्विनाहमम्-पवनःपवतामस्मि-शब्दःखे"याप्रमाणें गंध-रस रूप-स्पर्श-शब्दसंज्ञित अनेकविध दृश्याचें स्वरूप धारण करून आब्रह्मस्तंबपर्यंत पसरो, त्या दोहोंपैकीं कोणत्याहि स्थितींत तो असला (परी भेदाचा नव्हे विखो) तरी तो कांहीं भेदाचा विषय होत नाहीं व होऊं शकत नाहीं. ह्मणजे त्याला भेद स्पर्श करूं शकत नाहीं. कारण (तेंचि म्हणोनि) त्या दोन्हीं ठिकाणीं तो स्वतःच जर विद्यमान असतो, तर एके ठिकाणीं तो द्रष्ट्याच्या रूपानें दिसला व दुसऱ्या ठिकाणीं तो दृश्याच्या रूपानें भासला तरी, त्यामुळें त्याचें स्वरूपभूत जें ज्ञान, त्याचा ज्ञानपणा कसा भेदला जाणार ? अर्थात् तसें होण्याचें कांहीं प्रयोजन नाहीं ॥ १४४ । ४५ ॥

एवंच—

तया आत्मयाच्या भाखा । न पडेचि दुसरी रेखा ।
जरीं विश्व असेखा । भरलें आहे ॥ १४६ ॥

अ० टी०—(तया विश्व जरी असेखा भरलें आहे) त्या आत्म्याच्या स्वरूपांत हें चराचर विश्व जरी अशेष भरलें आहे, ह्मणजे या विश्वांतला एखादा परमाणुसुद्धां जरी आत्म्याच्या बाहेर राहिलेला नाहीं, व अतएव समग्र विश्व जरी त्याच्यांच स्वरूपांत दृग्गोचर होत आहे, तरी तेथे (आत्मयाच्या भाखा न पडेचि दुसरी रेखा) तेथे आत्म्याव्यतिरिक्त दुसरें काहीं आहे, असें काहीं म्हणतां येत नाहीं. कारण आत्म्याच्या स्वरूपांत विश्वाचा प्रत्यय येणें ह्मणजे वस्तुगत्या स्वप्नांत आपणच जसे हत्ती—घोडे—पदाती यांचें स्वरूप धारण करीत असतों व आपणच त्यांनां पाहातहि असतो, तसें आत्म्यानेंच या एकंदर स्थावर-जंगमात्मक अनेकविध पदार्थांचें स्वरूप धारण करणें व त्यानेंच त्या पदार्थमात्रांकडे पाहाणें होय. यास्तव " घटमठ झाले आकाशाच्या पोटीं । वचनेचि तुटी तेथेंचि तें ।। या तुकाराममहाराजांच्या उक्तीप्रमाणें परमात्म्याच्या पोटीं असणारें एकंदर चराचर विश्व हें वस्तुगत्या परमात्मरूप आहे, व अतएव त्याविषयीं बोलतांनां, भिन्नतेची निदर्शक अशी एखादी शब्दमर्यादेची रेषा ओढतां येत नाहीं, ह्मणजे त्यासंबंधानें भिन्नतेची भाषा वापरतां येत नाहीं, असें समजलें पाहिजे ।। १४६ ॥

अर्थात्—

दुबंधा क्षीरोदकीं । वाने परी अनेकीं ।
दिसे तरी तितुकीं । सुते आथी ।। १४७ ॥

अ० टी०—(दुबंधा क्षीरोदकीं वाने परी अनेकीं दिसे) क्षीरोदकसंज्ञित पांढऱ्या पातळाच्या एका पदरापासून ते दुसऱ्या पदरापर्यंत अनेक प्रकारचें चित्र-विचित्र विणकाम केलेलें असतें, व त्यामुळें त्यांत कोठे वृक्ष तर कोठे लता, कोठे पानें तर कोठे फुलें, व कोठे पशुपक्ष्यादिकांच्या आकृति, असा देखावा दिसत असतो; परंतु तो तसा दिसला (तरी तितुकीं सुते आथी) तरी तेथे जशीं तेवढीं सर्व सुतें मात्र असतात, तशीं, या विश्वांत अनेकविध पदार्थांच्या आकारानें निदर्शनास येणारीं हीं सर्व परमात्म्याचीं रूपें होत ।। १४७ ॥

परंतु—

पातयाची मिठी । नुकलितां दिठी ।
अवधियाचि सृष्टी । पाविजे जरी ॥ १४८ ॥
न फुटतां बीज कनिका । मार्जी विस्तारे वटु असिका ।
तरीं या अद्वैत फांका । उपमा आथी ॥ १४९ ॥

अ० टी०—(पातयाची मिठी नुकलितां) डोळ्यावरच्या दोन्हीं पापण्यांची मिठी न सोडवितां, ह्मणजे अर्थात् दोन्हीं पापण्या मिटलेल्या ठेवून, किंवा डोळे न उघडतां, (दिठी जरी अवघियाचि सृष्टि पाविजे) आपली दृष्टि जर एकंदर चराचर सृष्टि एकसमयावच्छेदेंकरून पाहूं शकेल, किंवा (न फुटतां बीज कनिका मार्जी वटु विस्तारे असिका) वटवृक्षाचें बीज जमिनींत पडून त्याचा स्फोट होण्यापूर्वीं त्या बीजांत वटवृक्षाचा शाखा-पत्रादिरूप विस्तार कसा असतो तो जर लक्षांत येईल, (तरी या अद्वैत फांका उपमा आथी) तर त्याच्या सादृश्यावरून परमात्म्याच्या अद्वितीय स्वरूपांतच त्याचा द्वैतरूपी विस्तार हा कसा असतो, तें कळूं शकेल ॥ १४८ । ४९ ॥

असो तर एकंदरींत, 'परमात्मा हा स्वभावतः अचल, अविकार्य, सर्व-कर्म-धर्म-संबंध-रहित, नित्य-शुद्ध-बुद्ध-मुक्तस्वभाव, असा असल्या-मुळें, त्याच्याशीं या विकाररूप, कर्मरूप, अनित्य, अशा चराचर विश्वाचा अर्थाअर्थी कांहीं संबंध दिसत नसूनहि पुनः विश्वाच्या अस्तित्वाचा जो प्रत्यय येतो तो परमात्म्याच्या स्वरूपांतच येत असतो, तस्मात् या भेदप्रत्य-याचें कारण अज्ञानच असलें पाहिजे' अशा प्रकारची जी समजूत प्रच-लित आहे, तिचें निरसन करण्याकरितां, प्रथम, द्रष्टा-दर्शन-दृश्य या ज्ञानप्रवाहाचें कारण अज्ञान कां असूं शकत नाहीं? हा ज्ञानप्रवाह सर्वथा परमात्मरूप कसा आहे? व तो परमात्म्याच्या स्वरूपांत परमात्मरूपानेंच कसा स्थित असतो? या प्रश्नांचा येथवर विचार केला. आतां आपण परमा-त्म्याच्या स्वरूपांत या ज्ञानप्रवाहाचा म्हणजे अर्थात् सृष्टीचा, अस्तोदय ह्मणजे काय? त्याचें स्वरूप कसें असतें? व तत्संबंधानें भेद-प्रत्ययाची कल्पना कशी निर्मूल आहे? या शेष राहिलेल्या प्रश्नांचा विचार करण्या-कडे वळूं.

९ सृष्टीचा अस्तोदय ह्मणजे काय?

आतां परमात्मा हा आपणच आपला द्रष्टा व आपणच आपलें दृश्य बनून त्यानें घटपटादि अनेक पदार्थाकारतेनें आपणच आपल्या दृष्टीचा विषय होणें, या प्रकाराला आपण सृष्टीची **स्थिति** हें नांव देत असतों, हें सांगावयास नकोच. परंतु त्या संबंधानें असा एक प्रश्न साहजिक उत्पन्न होतो कीं, परमात्म्याचें हें अशा प्रकारचें स्वस्वरूपावलोकन सतत सारखें चाललेलेंच असतें, कीं मध्यें मध्यें थांबून पुनः पुन्हा तें चालू होत असतें! म्हणजे अर्थात् हा स्वस्वरूपावलोकनाचा प्रकार नित्य कीं अनित्य! आणि तो जर अनित्य असेल तर त्याला काहीं काळ मर्यादाहि आहे कीं काय! आणि खरें म्हटलें ह्मणजे, या संबंधानें यद्यपि कोणाला काहीं सांगतां येत नाहीं. कारण प्रथम तर परमात्म्याच्या या स्वस्वरूपावलोकनरूपी खेळासंबंधानें, अनादिकाळ व अनंतकाळ, थोडाकाळ व बहुतकाळ, या सारखा काळमर्यादेचा मुळीं प्रश्नच पुढें आणतां येत नाहीं; व कां! ह्मणाल तर, काळ हेंहि त्याच्या त्या खेळांतलेंच एक बाहुलें असून परमात्म्यानें आपल्या क्रीडेसाठीं जशीं इतर घटपटादि पदार्थांचीं रूपें धारण केलेलीं असतात, तसेंच एक रूप त्यानें काळाचेंहि धारण केलेलें असतें. अर्थात् परमात्मा हा काळाचाहि काळ, महाकाळ, होय. तेव्हां कृतांतरूपी काळ, हा दृश्य-द्रष्टयादि सर्वांच्या सर्व कृतींनां जरी मर्यादा बांधून देणारा असला, तरी त्यानें आपल्या कर्त्याच्या कृतीला आळा कसा घालावयाचा? आणि दुसरें असें कीं, परमात्म्याचें हें स्वस्वरूपावलोकन म्हणजे वस्तुगत्या सर्वथा त्याच्या इच्छेवर अवलंबून असणारा असा त्याचा नुसता खेळमात्र होय. त्याला कोणीं हा खेळ खेळावयास लावलें नाहीं व त्यानें तो पुढें चालविणें सोडून देण्याचें मनांत आणलें तर त्याचा हात धरणाराहि पण कोणी नाहीं. अर्थात् आपल्या इच्छेनेंच तो हा खेळ खेळूं लागला आहे; व पुढें कधीं तो खेळ बंद पडला तरी तो त्याच्या इच्छेनेच बंदहि पडावयाचा आहे. ह्मणून त्या संबंधानें निश्चित असें कोणालाच काहीं सांगतां येत नाहीं. तथापि, परमात्म्याच्या या खेळांतच "जातस्यहि ध्रुवो मृत्युर्ध्रुवं जन्म मृतस्य च" हा जसा व्यष्टीला तसाच समष्टीलाहि लागू असणारा असा एक नियम दिसतो; व त्यावरून पाहिलें तर परमात्म्याला ज्याअर्थीं आपलें स्वरूप पाहावेसें

वाटलें आहे त्याअर्थीं त्याला तें कधीं तरी न पाहावेंसेंहि वाटणारच, असें प्रतीत होतें.

आणि परमात्म्यानें आपणच घालून दिलेल्या त्या नियमाप्रमाणें—

मग मातें म्या न देखावें । ऐसेंहि भरे हावें ।
तरी अंगाचिये विसवे । सेजेवरी ॥ १५० ॥

अ० टी०—(मग) पुढें कधीं तरी परमात्मा आपलें तेंच तें स्वरूप पाहाण्याला कंटाळला, किंवा आपलें तेंच तें स्वरूप वारंवार पाहून पाहून थकला, व (मातें म्या न देखावें ऐसेंहि भरे हावें) आतां हें आपणच आपल्यास पाहाणें नको, झालें तेवढें पुरें झालें, व अतएव, तूर्त तें सोडून थोडी विश्रांति घ्यावी, अशी जर त्याच्या ठिकाणीं इच्छा उत्पन्न झाली, (तरी अंगाचिये सेजेवरी विसवे) तर तो आपल्याच अंगाच्या शेजेवर विश्रांति घेत असतो. ह्मणजे, तो द्रष्टा-दृश्यरूपानें स्वस्वरूपावलोकन करण्याचें सोडून देऊन स्वस्थ बसत असतो, स्वस्वरूपावस्थित होत असतो.

या ओवीच्या प्रथम चरणाचा 'मग मातें म्या देखावें' असाहि एक पाठ आढळतो; आणि त्याचा सरळ अर्थ पुढील ग्रंथसंगतीस जुळण्याजोगा नसल्यामुळें 'दृश्य-द्रष्ट्याच्या मिषानें आपल्या स्वरूपाकडे न पाहातां आपल्या स्वाभाविक बोधमात्र अशा स्वरूपाकडे पाहाण्याची जर परमात्म्याला इच्छा झाली तर' असा या ओवीच्या पूर्वार्धाचा अर्थ करीत असतात. परंतु वस्तुगत्या ही शब्दाची ओढाताण मात्र आहे. यास्तव तसें करण्यापेक्षां वर दिलेल्या पाठाचा स्वीकार करणेंच योग्य होय ॥ १५० ॥

आणि—

पानयाची मिठी । पडलिया कीजे दिठी ।
आपुलेचि पोटीं । रिगोनि असणें ॥ १५१ ॥

अ० टी०—(पानयाची मिठी पडलिया) डोळ्यांवर पापण्याची मिठी पडली असतां, ह्मणजे डोळे झांकले असतां, (दिठी आपुलेचि पोटीं रिगोनि असणें कीजे) दृष्टि जशी आपल्याच पोटांत शिरून असणे करीत असते, म्हणजे राहात असते—अर्थात स्वस्वरूपीं स्थिरावत असते—तसें आपल्याच स्वरूपांत स्थिरावणें, आपल्या ठिकाणीं आपलेपणानें असणें, हें परमात्म्याच्या स्वस्वरूपावस्थानाचें स्वरूप होय ॥ १५१ ॥

का नुदैलिया सुधाकरू । आपणपे भरे सागरू ।
ना कूर्मीं गिळी विस्तारू । आपेंआप ॥ १५२ ॥

अ० टी०—(का नुदैलिया सुधाकरू आपणपे भरे सागरू) अथवा, जेव्हां चंद्रोदय झालेला नसतो तेव्हां जसा समुद्र आपल्याचं ठिकाणीं भरलेला असतो, ह्मणजे शांत असतो, अचल असतो, (ना कूर्मीं गिळी विस्तारू आपेंआप) अथवा, कांसव हें जसें आपल्या हस्त-पादादि अवयवांचा विस्तार आपल्या आंगांत आवरून घेऊन चलनवलनरहित होत असतें ॥ १५२ ॥

अथवा—

अंवसेचिये दिवशीं । सतराविये अंशीं ।
स्वयें जैसें शशी । रिगणे होये ॥ १५३ ॥

अ० टी०-(अंवसेचिये दिवशीं सतराविये अंशीं) अमावास्येच्या दिवशीं चंद्र हा आपल्या सोळा कलांपैकीं एका कलेनें सुद्धां न प्रकाशतां आपल्या सतराव्या कलेंत (स्वये जैसें शशी रिगणे होये) जसा त्याचा प्रवेश झालेला असतो, ह्मणजे तो जसा नुस्त्या आपल्या बिंबरूपानें विद्यमान असतो ॥ १५३ ॥

तैसें दृश्ये जिनतां द्रष्टें । पडिलें जैताचि येकुटें ।
तया नाव वावटे । आपणपेंचि ॥ १५४ ॥

अ० टी०—(तैसें दृश्ये जिनतां जैताचि येकुटें द्रष्टें पडिलें) त्याप्रमाणें, *दृश्यावर जय मिळविल्यामुळें,* ह्मणजे दृश्यजात तेवढें सर्व आपल्या आधीन करून घेतल्यामुळें, त्याला आपल्या दृष्टीच्या शासन-मर्यादेंत आणल्यामुळें, चिन्मात्रस्वरूप जो आत्मा त्यावर जेतेपणाचा आरोप येऊन त्याच्या एका चिदंशापुरतें जें त्याचें द्रष्टा हें नांव पडलेलें असतें (तया नाव वावटे आपणपेचि) त्या नांवाचा आरोप दृश्याभावीं नाहींसा होऊन, " *माया जृंभणतः पूर्वं सत्तथैव निराकुलः* " याप्रमाणें मायाजृंभणाच्या पूर्वीं, ह्मणजे त्याच्या स्वरूपांत स्वस्वरूपावलोकनाच्या इच्छेचा प्रादुर्भाव होण्याच्या पूर्वीं, तो जसा सर्वसंकल्पशून्य व द्रष्टा-दर्शन-दृश्य-रहित केवळ आपल्या आत्मपणानें असतो, तसाच पुनः त्यानें

स्वस्वरूपावलोकनाचा उपसंहार केला असतां तो स्वस्वरूपाच्यां ठिकाणीं केवळ आपल्या आत्मपणानें राहूं लागतो ॥ १५४ ॥

आणि—

> साहजें आघवेंचि आपण आहे । तरी कोण कोणा पाहे ।
> तें न देखणेंचि आहे । स्वरूपनिद्रा ॥ १५५ ॥

अ० टी०—(साहजें आघवेंचि आपण आहे) परमात्म्याची अशा प्रकारची विश्रांति, ही त्याची साहजिक स्थिति किंवा सहजावस्था असून ती ' आघवेंचि ' ह्मणजे अवघाचि, अर्थात् परिपूर्ण, अथवा जिच्या ठिकाणीं पाहाणें व न पाहाणें, प्रवृत्ति व निवृत्ति, भोग व अपवर्ग, याप्रमाणें सर्व काहीं घडूं शकतें, अर्थात् सर्व काहीं घडवून आणण्यास पूर्ण समर्थ, अशा प्रकारची अवस्थाविशेष होय. या अवस्थेंत परमात्म्याचें स्वरूपभूत ज्ञान हें आपल्या एकरस ज्ञप्तिमात्र अशा रूपानें स्वरूपप्रतिष्ठित असतें. तें यद्यपि सदा सर्वकाल स्वरूपप्रतिष्ठितच असतें, स्वस्वरूपापासून प्रच्युत असें तें कधींच होत नाहीं; तथापि त्यांत जेव्हां स्वस्वरूपावलोकनाच्या इच्छेचा प्रादुर्भाव झालेला असतो, तेव्हां तें द्रष्टा-दर्शन-दृश्याकार झाल्यासारखें भासत असतें; व त्या इच्छेच्या अभावीं तें तसें प्रतीत होत नाहीं. अर्थात् " स्वभावसंवित् प्रतिभाति केवलं माह्यं गृहीत्वेति मृषा विकल्पः " या वसिष्ठोक्तीप्रमाणें, द्रष्टा-दर्शन-दृश्य हा सशाच्या शिंगासारखा नुस्ता विकल्पमात्र असून ज्ञान हें सदासर्वकाल आपल्या स्वाभाविक संविद्रूपानेंच प्रकाशित असतें. तेव्हां अशा प्रकारच्या या सर्व विकल्पशून्य स्थितींत, द्रष्टा व दृश्य या दोन्हींचा अभाव असल्यावर, (तरी कोण कोणा पाहे) मग " तत्कि केन पश्यति " या श्रुतीप्रमाणें तेथें कोण कोणाला पाहाणार ? अर्थात् त्या स्थितींत पाहाणें ह्मणजे द्रष्टा-दर्शन-दृश्यरूपी व्यवहार घडत नाहीं; व त्याचा अभाव हाच सृष्टीचा अस्त होय. आणि (तें न देखणेंचि आहे स्वरूपनिद्रा) परमात्म्याच्या या न पाहाण्यामुळें, ह्मणजे सर्व प्रकारच्या व्यापारशून्यतेमुळें, त्याच्या या अवस्थेला स्वरूपनिद्रा म्हणतात ॥ १५५ ॥

> नाना न देखणें नको । ह्मणे मीच मातें देखों ।
> तरी आपेंआप विखो । आपैसें असे ॥ १५६ ॥

अ० टी०—(नाना न देखणे नको, मीच मातें देखो ह्मणे) अथवा, हें न पाहाणें नको, तर आपण आपल्यास पाहूं या, असें जर परमात्म्याला वाटलें (तरी आपेंआप त्रिखो आवैसें असे) तर तेथे आपणच आपला विषय व आपणच आपला विषयी अशा प्रकारचा दृश्य-द्रष्टेपणाहि आयताच सिद्ध असतो. कारण ज्ञानमात्र, दृङ्मात्र, ह्मणजे पाहातेंपण हें ज्याचें स्वरूप आहे, त्याच्या ठिकाणीं पाहाणें म्हणजे दर्शन हें स्वतः सिद्ध असणारच; व तें असल्यावर त्याच्या एका टोंकाशीं पाहाणारें, म्हणजे द्रष्टा, व दुसऱ्या टोंकाशीं पाहिलें जाणारें, ह्मणजे दृश्य, हेंहि पण स्वतः सिद्ध असलेंच पाहिजे. किंबहुना, त्याचें न पाहाणें हें देखील पाहाणेंच होय. तो काहीं पाहाण्याचा अभाव नव्हे. कारण पाहातेपणांत पाहाण्याचा अभाव हा कधीं असूंच शकत नाहीं. आणि आपल्या झोंपेत व त्याच्या स्वरूपनिद्रेंत जो भेद आहे तो हाच होय. ह्मणजे आपली झोंप ही पाहाण्याच्या आभावरूप असते व त्याची स्वरूपनिद्रा पाहाती असून न पाहाणारी अशी असते. एवंच स्वभावतःच पाहाता असा जो परमात्मा, त्यानें आपल्या स्वरूपाकडे न पाहाण्याचें मनांत आणल्यास न पाहाणें हें जसें त्याच्या स्वरूपांत आयतेंच सिद्ध असतें, तसेंच त्यानें स्वस्वरूपाकडे पाहाण्याचें मनांत आणल्यास तेथे पाहाणेंहि आयतेंच सिद्ध असतें. त्यापैकीं कोणत्याच कार्यासाठीं त्याला मुद्दाम करावयाचें असें काहींच नसतें ॥१५६

तात्पर्य असें आहे कीं परमात्मा हा स्वभावतःच पाहाता, विज्ञाता, असल्यामुळें—

जें अनादीच दृश्यपणें । अनादीच देखणें ।
हें आतां काये कोणें । रचूं जावें ॥ १५७ ॥

अ० टी०—(जें अनादीच दृश्यपणे अनादीच देखणें) परमात्म्याच्या ठिकाणीं दृश्यपणाहि अनादी आहे व द्रष्टेपणाहि पण अनादीच आहे. मग हा दृश्य-द्रष्टेपणा नुसता दिसण्यापुरताच असो, वा कसाहि असो, पण तो आहे मात्र अनादी. कारण त्याच्या उत्पत्तिसंबंधानें यद्यपि आरंभवाद-परिणामवादादि अनेक मतें उपस्थित झालीं आहेत; तथापि "धाता यथापूर्वमकल्पयत्" हा श्रुतिसिद्धान्त सर्वांनां सारखाच मान्य आहे. आणि दृश्य-द्रष्टेपणा हा परमात्म्याच्या ठिकाणीं अनादिसिद्ध आहे, म्हणूनच तो तेथे उदयास-

हि येत असतो; नाहींपेक्षां तो तेथे कसा द्रष्टोत्पत्तीस आला असता ? (हें आतां काये कोणें रचूं जावें) बाहेरून कोठून तरी साधन-सामग्री आणून कोणाला परमात्म्याच्या स्वरूपांत त्याची रचना करतां येणें शक्य होतें काय ! अर्थात् नाहींच. आणि तो तेथे दिसतो तर खरा. तस्मात् परमात्म्याच्या ठिकाणीं दृश्यपणाहि अनादी आहे व द्रष्टेपणाहि पण अनादी आहे, असेंच मानणें प्राप्त आहे ॥ १५७ ॥

किंबहुना, तो परमात्म्याचा स्वभावच आहे, असें ह्मटलें तरी चालेल. कारण—

अवकाशेसीं गगणा । वायुसी पवणा ।
कीं दीप्तीसी तपना । संबंधु कीजे ॥ १५८ ॥

अ० टी०—(अवकाशेसीं गगणा) आकाशाशीं अवकाशाचा, ह्मणजे पोकळीचा, किंवा (वायुसी पवणा) वायुशीं गतीचा (कीं दीप्तीसी तपना) किंवा अग्नीशीं उष्णतेचा (संबंधु कीजे) संबंध कोणीं जोडलेला असतो काय ? नव्हे. तर मग तसाच आत्म्याशीं या दृश्य-द्रष्टेपणाचा संबंध हाहि कोणीं जोडलेला नाहीं. तर अवकाशादिक हे जसे आकाशादिकांच्या ठिकाणीं स्वभावसिद्ध असतात, तसाच दृश्य-द्रष्टेपणा हा परमात्म्याच्या ठिकाणीं स्वभावसिद्ध होय ॥ १५८ ॥

आणि त्याप्रमाणे—

विस्वपणे उजिवडे । तरी विस्व देखे पुढे ।
ना तें नाहीं तरी तेव्हडें । नाहींचि देखे ॥ १५९ ॥

अ० टी०—(विस्वपणे उजिवडे तरी) जेव्हां परमात्मा विश्वपणानें, ह्मणजे विश्वरूपानें, उदयास येतो तेव्हां, अर्थात् निद्रा संपून जेव्हां जागृतीचा उदय होतो तेव्हां, किंवा प्रत्येक कल्पाच्या आरंभीं ब्रह्मदेवाच्या संकल्पद्वारा जेव्हां स्वर्ग-मृत्यु-पाताळ या लोकत्रयांची रचना होते तेव्हां, किंवा महाकल्पाच्या आरंभीं सर्वभूतांच्या प्राक्संस्कारांच्या योगानें ईश्वराच्या संकल्पद्वारें करून जेव्हां ब्रह्मदेवासकट अखिल चराचर विश्वाची उत्पत्ति होते तेव्हां, (विस्व देखे पुढे) तो विश्वाचा द्रष्टा होऊन त्याला पाहूं लागतो; (ना)

अथवा, याच्या उलट, जेव्हां परमात्मा आपल्या विश्वरूपतेचा परित्याग करतो तेव्हां, म्हणजे जागृतीच्या शेवटीं, कल्पाच्या अंतीं, किंवा महाकल्पाच्या अंतीं, जेव्हां (तें नाहीं तरी) अखिल चराचर विश्व शून्यभावास प्राप्त होत असतें तेव्हां, (तेव्हडें नाहींचि देखे) तेवढ्या त्याच्या शून्यभावालाच, म्हणजे विश्वाच्या अभावालाच, तो पाहूं लागतो ॥ १५९ ॥

आणि—

विश्वाचें अस नाहीं । विपाये बुडलियाही ।
तऱ्हीं दशा ऐसीही । देखतचि असे ॥ १६० ॥

अ० टी०--(विश्वाचें असें नाहीं विपाये बुडलियाही) पूर्वींच्या ओवींत सांगितलेलें चराचर विश्वाचें आहेपण व नाहींपण हीं दोन्हीं जरीं कदाचित् बुडालीं, म्हणजे नाहींशीं झालीं—अर्थात् परमात्म्यानें आपल्या जगदाकारतेचा उपसंहार केल्यावर पुढें दिसूं लागणारा जो त्याच्या जगदाकारतेचा अभाव, त्यालाहि जरी त्यानें नाहींसें करून टाकलें—(तऱ्ही ऐसी ही दशा देखताचि असे) तरी शेष राहाणारी, विश्वाच्या भावाभावरहित अशा प्रकारची जी परमात्म्याची स्वरूपस्थिति, म्हणजे स्वरूपनिद्रा, तिलाहि तो पाहातच असतो ॥ १६० ॥

एवंच, परमात्मा हा ज्याअर्थी एकंदर चराचर विश्वाला पाहातो, त्याच्या अभावाला पाहातो व सर्वभावाभावरहित अशी जी त्याची अवस्थाविशेष तिलाहि नेहमीं पाहातच असतो, त्याअर्थी त्याच्या ठिकाणीं दृश्य-द्रष्टे-पणा असतो व तो स्वभावसिद्धच असतो, ही गोष्ट अगदीं उघड होय. आणि याप्रमाणें स्वाभाविकरीत्या परमात्म्यानें आपल्या स्वरूपाकडे न पाहाणें व पाहाणें हींच अनुक्रमें सृष्टीचा ' अस्त ' व ' उदय ' या नांवांनीं व्यवहृत होत असतात.

६. सृष्टीच्या उदयास्ताचें स्वरूप.

परंतु, व्यवहारांत पाहाणें या शब्दापासून आपण जो ज्ञानपणाचा बोध घेत असतों तेवढ्यापुरतें सृष्टीचा उदय नामक, परमात्म्याचें स्वस्वरूपाकडे पाहाणें हें, जरी आपल्या व्यावहारिक पाहाण्यासारखेंच आहे, तरी पण, डोळे उघडणें, दृष्टीचीं किरणें डोळ्याबाहेर पडणें, तिनें दृश्याचें प्रतिबिंब-

रूपानें ग्रहण करून त्याला मनाच्या द्वारा चिदाभासावर स्थापित करणें, अशा प्रकारच्या क्रियांचा जो बोध आपण पाहाणें या शब्दापासून घेत असतों, त्यांपैकीं कोणतीहि क्रियामात्र परमात्म्याच्या त्या स्वस्वरूपाकडे पाहाण्याच्या अंगीं नाहीं. कारण–

कापुराही आर्थी चांदणे । कीं तोचि न मखे तेणे ।

तैसें केवळ देखणे । ठाये ठावो ॥ १६१ ॥

अ० टी०–(कापुराही आर्थी चांदणे) चंद्राच्या आंगी जसा शुभ्रपणा व शीतलपणा आहे तसेच कापुराच्याहि आंगीं ते दोन्हीं धर्म आहेतच. परंतु चंद्राचा शुभ्रपणा व शीतलपणा हे धर्म चांदण्याच्या रूपानें चंद्रबिंबाच्या बाहेर पडून त्यानें चंद्र जसा माखला जातो, ह्मणजे वेढला जातो, किंवा लिप्त होत असतो, तसें तें परमात्म्याचें स्वस्वरूपाकडे पाहाणें क्रियारूपानें परमात्म्याच्या आंगाबाहेर पडून त्यानें परमात्मा क्रियालिप्त होत नाहीं. तर कापुराचा शुभ्रपणा व शीतलपणा जसा कधीं त्याच्या आंगाबाहेर पडत नाहीं (कीं तोचि न मखे तेणे) व त्यामुळें कापुराच्या आंगावर जसा त्याचा कधीं लेप चढत नाहीं, अर्थात् कापुराचे ते दोन्हीं धर्म जसे कापुराच्या अंगीं कापुररूपानें, ह्मणजे अभिन्नपणानें, विद्यमान असतात, (तैसें केवळ देखणे ठाये ठावो) तसें तें परमात्म्याचें पाहाणें, निखालस पाहाणें-मात्र, ह्मणजे ज्ञानमात्र, अशा रूपानें ठिकच्या ठिकाणींच, ह्मणजे परमात्म्याच्या स्वरूपांत परमात्मरूपानेंच, स्थित असतें. थोडक्यांत सांगावयाचें ह्मणजे, चंद्राचा शुभ्रपणा व शीतलपणा जसा चांदण्याच्या रूपानें चंद्रबिंबाबाहेर पसरतो तसें परमात्याचें पाहाणें हें क्रियारूपानें त्याच्या स्वरूपाबाहेर पसरत नाहीं, तर कापुराचा शुभ्रपणा व शीतलपणा हा जसा कापुराच्या रूपांत कापुरपणानें राहात असतो, तसें परमात्म्याचें पाहाणें हें त्याच्या स्वरूपांत परमात्मपणानें, ह्मणजे ज्ञानमात्रपणानें, स्थित असतें॥ १६१॥

किंबहुना ऐसे । वस्तु भलतिये दशे ।
देखताचि असे । आपणपयातें ॥ १६२ ॥

अ० टी०—(किंबहुना भलतिये दशे) अधिक काय सांगावें, पण विश्वाला पाहाणें, त्याच्या अभावाला पाहाणें व सर्वभावाभावरहित " अशा

दशेला पाहाणें, याप्रमाणें कोणत्याहि दशेला जरी तो पाहात असला तरी (वस्तु आपणपयातें ऐसेचि देखत असे) तेथे परमात्मा हा आपल्या स्वरूपाकडे अशाच रीतीनें पाहात असतो. अर्थात् या तिन्हि दशेंतलें त्याचें स्वस्वरूपाकडे पाहाणें हें अशाच प्रकारचें, ह्मणजे सर्वथा क्रियाशून्य नुस्तें ज्ञानमात्र, अशाच स्वरूपाचें, असतें ॥ १६२ ॥

एवंच—

मनोरथाचे देशान्तरें । मनीं प्रकाशूनि नरें ।
मग तेथे आदरें । हिंडे जैसा ॥ १६३ ॥

अ०टी०—(मनोरथाचे देशान्तरें मनीं प्रकाशूनि नरें) कोणीं मनुष्यानें, मनोमय देश-देशान्तरांच्या कल्पना मनांतल्या मनांत करून, (मग तेथे आदरें हिंडे जैसा) नंतर जसें तेथे मनोमय गतीनेंच यथेच्छ हिंडून यावें, तशांतला हा परमात्म्यानें स्वस्वरूपाकडे पाहाण्याचा प्रकार होय. अर्थात्, तो मनुष्य जसा सर्व देश हिंडून पुनः जागचा हललेलाहि नसतो, किंवा कोठेहि न जातां सर्वत्र हिंडून आलेला असतो, तसें सर्व काहीं पाहून पुनः काहीं न पाहिल्यासारखें किंवा काहीं न पाहातां सर्व काहीं पाहिल्यासारखें हें परमात्म्याचें पाहाणें आहे, असें समजलें पाहिजे ॥१६३॥

का दाटला डोळा डोळिया । डोळाचि तारा होवोनिया ।
स्फुरे चोख म्हणोनिया । विस्मो नाहीं ॥ १६४ ॥

अ० टी०—(का दाटला डोळा डोळिया डोळाचि तारा होवोनिया चोख स्फुरे) दृष्टियोगांतील खेचरी-मुद्रा[1] लावतांनां, दृष्टीला डोळ्याच्या बाहेर न पडूं देतां, म्हणजे तिला पुढें दिसणाऱ्या विषयांत न पसरूं देतां,

[1] लष्कर-ग्वाल्हेर येथील योगिवर श्रीमहिपतिनाथ यांनीं या मुद्रेंतील स्वानुभवाचें शब्द चित्र रेखाटलें आहे तें असें: " नयनासी उलटे करा, मन आवरा, बसा स्वस्थ । पाहाणें पाहा एक चित्त । हो मोठी मौज ॥ या वरिल कपाटा नेट, सहज मग भेट, दिसल वरत । असों या लक्ष मधें पुरत । हो मोठी मौज ॥ चाल ॥ अणु रेणू सम भासती, कीं सुंदर ज्योति, लहानमोठी । पाहा कशा, हो तारा जशा, रुप्याच्या सर्व पाठि-पोटी । चांदण्या रिचवल्या तळीं, तेज झळमळी, दृष्टि पोटी ॥ चाल ॥ आतशी पुष्प झुलती, नेत्र झुलती, पडूनि खोडा ॥ हीच या देही ओढ ओढा ॥ हो मोठी मौज ॥

प्रयत्नविशेषद्वारा डोळ्यांतल्या डोळ्यांत दाटलें असतां, ह्मणजे रुद्ध केलें असतां, ती उलटून नक्षत्रांच्या माळांचें स्वरूप धारण करीत असते व आपणच आपलें तें रूप स्पष्ट पाहातहि असते. आणि हें कसें घडतें? ह्मणाल तर तो दृष्टीचा स्वभाव होय. निसर्गतः डोळ्यांची रचना अशा प्रकारच्या कार्यघटनेला अनुकूल अशीच झालेली आहे. (ह्मणोनिया विस्मो नाहीं) म्हणून हा दृष्टीचा प्रकार आपल्या नित्यानुभवाच्या जरी बाहेरचा आहे, तरी त्याविषयीं आश्चर्य वाटण्याचें काहीं प्रयोजन नाहीं ॥ १६४ ॥

आणि आपल्या चर्मचक्षुचा जसा हा स्वभाव आहे, तसाच, काहीं पाहात नसतांहि पाहातच असणें व सर्व काहीं पाहात असूनहि पुनः काहीं न पाहाणें, हा आपल्या आत्मसंज्ञित ज्ञानचक्षुचा स्वभाव होय—

या लागीं एकें चिद्रूपें । देखिलें का आरोपें ।
आपणया आपणपें । कायें काज ॥ १६५ ॥

अ० टी०—(या लागीं) तेव्हां (एकें चिद्रूपें आपणया आपणपें देखिलें कां आरोपें) एकमेवाद्वितीय व चिन्मात्रस्वरूप अशा परमात्म्यानें आपणच आपल्याला पाहाण्यांत प्रवृत्त होण्याचें किंवा त्यापासून निवृत्त होण्याचें (कायें काज) काय प्रयोजन? कारण जेथे न पाहाणेंहि पाहाणेंच असतें तेथे कोणीं पाहावयाचें कशाला? किंवा जेथे पाहाणें हेंच न पाहाणें असतें तेथे कोणीं पाहाणें वर्ज्य करण्याचें तरी काय काम? अर्थात् जेथे पाहाणें व न पाहाणें हीं दोन्हीं सारखींच असून शिवाय तीं जेथे आयतींच सिद्ध असावयाचीं तेथे त्यांच्या सिद्धीचा प्रयत्न कोण करणार? व कोणींहि तो कशाकरितां करावा? ॥ १६५ ॥

अहो—

कीळेचें पांघरूण । आपजवी रत्ना कोण ।
कीं सोनें ले सोनेंपण । जोड जोडू ॥ १६६ ॥

अ० टी०--(कीळेचें पांघरूण आपजवी रत्ना कोण) रत्नाला कोणीं तेजाचें पांघरूण मुद्दाम पांघरविलेलें असतें काय? (कीं सोनें ले सोनेंपण जोड जोडू) किंवा आपल्या घरांतल्या बायका या सवडीनुसार जशी

थोडी-थोडी सोन्याची जोड करून व तें पुरेसें जोडलें गेल्यावर त्याचा एखादा अलंकार तयार करवून, नंतर तो आंगावर घालीत असतात, तसें सोन्यानें सोनेंपण हें थोडें-थोडें जोडून तें पुरेसें झाल्यानंतर आंगावर घातलेलें असतें काय? ॥ १६६ ॥

अथवा—

चंदन सौरम्य वेढी । कीं सुधा आपणया वाढी ।
कीं गूळ चाखे गोडी । ऐसें आथी ॥ १६७॥

अ० टी०-(चंदन सौरम्य वेढी) चंदनानें सुगंध हा बाहेरून कोठून तरी आणून तो आपल्या आंगावर चोपडलेला असतो काय? (किं सुधा आपणया वाढी) किंवा अमृतानें आपल्या ताटांत अमृत वाढून घेऊन व तें प्राशन करून तद्द्वारा आपल्या आंगीं अमृतपणा आणलेला असतो काय? (कीं गुळ चाखे गोडी ऐसें आथी) किंवा गुळाच्या आंगीं जी गोडी असते ती त्यानें चाखून आपल्या आंगीं आणलेली असते काय ? ॥ १६७॥

कीं उजाळाचे किळे । कापुरा पुटीं दिधले ।
कीं ताऊन ऊन केलें । आगीतें काई ॥ १६८

अ० टी०-(किं उजाळाचे किळे कापुरा पुटीं दिधले !) किंवा कापुराच्या आंगावर स्वच्छतेची जी चमक दिसत असते, तिची कोणीं कापुराच्या आंगावर पुटें दिलेलीं असतात काय ! (कीं ताऊन ऊन केलें आगीतें काई) किंवा विस्तवाला कोणीं तापवून ऊन केलेलें असतें काय ? ॥ १६८ ॥

नव्हे; तर या रत्नादिकांच्या ठिकाणीं तेजादि धर्म जसे स्वभावसिद्ध असतात, तसेच दृङ्मात्रस्वरूप परमात्म्याच्या ठिकाणीं पाहाणें व न पाहाणें हे दोन्हीं प्रकार स्वभावसिद्ध असतात.

नाना ते लता । आपुले वेलीं गुंडाळतां ।
घर करी न करितां । जया परी ॥ १६९ ॥

अ० टी०-(नाना) अथवा, निराळ्या रीतीनें हवें असल्यास असेंहि ह्मणतां येईल कीं, (ते लता आपुले वेलीं गुंडाळतां) वेल ही आपल्या

वेलपणामुळें, ह्मणजे आपल्या आरोहणशीलतेमुळें, वृक्षादिकांना गुंडाळूं लागली असतां, वेढे देऊं लागली असतां, ती आपल्या उलट-सुलट वेढ्यांनीं, (घर करी न करितां जया परी) जशी राघु-चिमण्या वगैरेंना वसण्या-राहाण्याजोगीं घरटीं मुद्दाम न करितां साहाजिकरित्या करीत करीतच पुढें वाढत असते, किंवा मंडपाकारता धारण करीत असते, तसा परमात्मा हा स्वभावतः दृङ्मात्र असल्यामुळें त्यानें मुद्दाम न पाहिलें तरी स्वाभाविक रीत्या त्याच्याकडून पाहाणेंच घडत असतें ॥ १६९ ॥

का प्रभेचा उभला । दीपप्रकाश संचला ।
तैसा चैतन्यें गिंवसला । चिद्रूप स्फुरे ॥ १७० ॥

अ० टी०—(का प्रभेचा उभला दीपप्रकाश संचला) किंवा, प्रभेचा ह्मणजे दिव्याच्या उजेडाचा, उभला ह्मणजे उभारा, अर्थात् विस्तार, अथवा प्रभेचा ह्मणजे दीपज्योतीचा, उभारा ह्मणजे वातीपासून सारखा वर-वर वाहाणारा प्रवाह, हा जसा त्या दीपज्योतीच्या ठिकाणीं ओतप्रोत भरलेल्या प्रकाशाच्या योगानें नेहमीं दिसतच असतो, (तैसा चैतन्यें गिंवसला चिद्रूप स्फुरे) तसा ज्ञानानें घनदाट भरलेला परमात्मा हा सदासर्वकाल आपल्या चिद्रूपानें, ज्ञानपणानें, स्फुरत असतो, दिसत असतो ॥ १७० ॥

एवंच—

ऐसें आपनियां आपण । आपुलें निरीक्षण ।
करावें येणें वीण । करितुचि असे ॥ १७१ ॥

अ० टी०—(ऐसें आपनिया आपण आपुलें निरीक्षण) अशा रीतीनें परमात्मा हा आपल्या ठिकाणीं आपणच आपलें निरीक्षण (करावें येणें वीण करितुचि असे) मुद्दाम केल्याखेरीजहि करीतच असतो. ह्मणजे त्याच्या ठिकाणीं स्वस्वरूपाचें अवलोकन हें न करितांहि आपोआपच घडत असतें. तें त्याला मुद्दाम घडवून आणावें लागत नाहीं व तो तें कधीं घडवून आणीतहि पण नाहीं ॥ १७१ ॥

असो तर सारांश—

ऐसें हें देखणे न देखणे । हें अंधारें चांदिणे ।
मा चंद्रासी उणे । स्फुरते का ॥ १७२ ॥

अ० टी०—(ऐसें हें देखणे न देखणे) परमात्म्याचें पाहाणें-न-पाहाणें हें अशा प्रकारचें आहे. त्याच्याकडे हें पाहाणें व तें न पाहाणें अशा प्रकारचे भेद नाहींत. तर तेथे जसें पाहाणें तसेंच न पाहाणें, मिळून दोन्हीं सारखींच होत. कारण (हें अंधारें चांदिणे) ही अंधारी रात्र व ती चांदणी रात्र, अशा प्रकारचे रात्रीचे भेद आपल्याकडे आहेत, व म्हणून, आपल्याला अंधाऱ्या रात्रीं चांदण्याची उणीव भासते; (मा चंद्रासी उणे स्फुरते का) परंतु ही उणीव चंद्राला भासते काय? अर्थात् नाहींच. कारण कोणत्या तरी बाजूनें त्याच्या अर्ध बिंबावर सूर्याचा प्रकाश नेहमींच पडत असल्यामुळें तो रात्रीं-रात्रींतील या भेदाला मुळीं ओळखीतच नाहीं. तर त्याच्या लेखीं सर्व रात्री सारख्याच चांदण्या होत. त्याप्रमाणें परमात्म्याच्या पाहाण्यांत एक पाहाणें व एक न पाहाणें असे भेद करतां येत नाहींत. तर तेथे दोन्हीं प्रकार सारखेच-नव्हे, एकच-होत. अर्थात् तेथे जें पाहाणें तेंच न पाहाणें व जें न पाहाणें तेंच पाहाणें होय ॥१७२॥

म्हणोनि हें न व्हावें। ऐसें हे करूं पावे।
तरी तैसाचि स्वभावें। आयिता असे॥ १७३ ॥

अ० टी०—(म्हणोनि हें न व्हावें ऐसें हे करूं पावे) म्हणून आपल्या स्वरूपांतलें हें द्रष्टा-दृश्यपण नसावें असें जर त्याला वाटलें (तरी तैसाचि स्वभावें आयिता असे) तर तसाहि, म्हणजे द्रष्टा-दृश्यरहितहि तो आयताच असतो. कारण तसें असणें हा देखील त्याचा स्वभावच होय. अर्थात् त्याला आपल्या द्रष्टा-दृश्यपणाचा उपक्रम करतांना जसें काहीं करावें लागत नाहीं, तसेंच त्याचा उपसंहार करतांनांहि पण काहीं करावें लागत नाहीं. तर त्याच्या स्वरूपांत ते दोन्हीं प्रकार आयतेच घडलले असतात ॥१७३॥

आतां, एवढा मोठा हा जगाचा विस्तार काहीं न करतां कसा आटोपला जात असेल? अशा प्रकारची एखादी शंका येथे येईल; परंतु ती घेण्याचें काहीं प्रयोजन नाहीं. कारण—

द्रष्टा दृश्य ऐसें। दोन्हीं अळपाळ दिसे।
तेंहि परस्परानुभवेंसें। काहीं ना कीं॥ १७४ ॥

अ० टी०–(द्रष्टा दृश्य ऐसें दोन्हीं अळुमाळु दिसे). पूर्वी (प्र० १ ओ० २) सांगितल्याप्रमाणें, परमात्म्याला स्वस्वरूपावलोकनाची इच्छा होऊन त्यानें द्रष्टेपणा स्वीकारला कीं त्याच्यापासून दृश्याची उत्पत्ति होते व दृश्याच्या योगानें त्याच्या आंगी द्रष्टेपणाचा भाव उत्पन्न होतो, याप्रमाणें ते दोन्हीं भाव परमात्म्याच्या स्वरूपांत एकमेकांच्या अपेक्षेनें उदयास येणारे होत; आणि याच दोन भावांच्या समुच्चयाचें नांव जगत् असून त्यांची उत्पत्ति, स्थिति व लय, हीं केवळ परमात्म्याच्या इच्छेवर अवलंबून असल्यामुळें, ते परमात्म्याच्या स्वरूपांत कधीमधींच, म्हणजे क्वचित् कोठें, काहीं कालपर्यंतमात्र, दृष्टोत्पत्तीस यावयाचे असतात व येत असतात. कारण जिकडे द्रष्ट्याची दृष्टि जाईल तिकडे ते असावयाचे व जिकडे ती जाणार नाहीं किंवा जाऊन परत फिरेल तिकडे ते नसावयाचे, अशी त्यांची क्षणभंगुर स्थिति आहे. आणि हा त्यांच्या प्रतिक्षणीं घडणाऱ्या आहे-नाहींपणाचा प्रकार क्षणभर बाजूस सारून, त्यांनीं प्रतिक्षणीं नव्या नव्या रूपानें, पण लागोपाठ, दिसत राहाण्याची पराकाष्ठा असा जो कल्प नांवाचा अवधि, त्याच्या बाजूनें जरी पाहिलें तरी, त्यांच्या त्या दिसत राहाण्याला वस्तुगत्या क्षणभंगुरच म्हणावें लागतें. कारण कल्पाची कालमर्यादा मनुष्याच्या दृष्टीनें जरी चार-अब्ज-बत्तीस-कोटी वर्षांची असली तरी सृष्टिकर्त्या ब्रह्मदेवाच्या दृष्टीनें तो फक्त सकाळपासून संध्याकाळपर्यंतचा, ह्मणजे केवळ चार प्रहरांचा मात्र, काल होय. आणि त्या कालाला आणखीं परमात्म्याच्या बाजूनें, म्हणजे ज्या स्थितीला कालमर्यादा अशी मुळींच नाहीं त्या स्थितीच्या बाजूनें, जर पाहिलें तर, त्याला क्षण म्हणण्यास देखील मन माघारेंच घेईल, हें उघड होय. असो तर याप्रमाणें, परमात्म्याच्या स्वरूपांत कधीमधींमात्र दृष्टोत्पत्तीस येणारे असे जे हे द्रष्टा व दृश्य या नांवाचे दोन पदार्थ, त्यांचा लय होण्यासाठीं परमात्म्यानें काहीं केलें कशाला पाहिजे? (तेंहि परस्परानुप्रवेशें काहीं ना कीं) ते जसे एकमेकांतून ज्या क्रमानें प्रादुर्भूत झालेले असतात, तसेच ते उलट क्रमानें एकमेकांत समाविष्ट झाले कीं संपले! मग तेथे ना कोणी द्रष्टा ना कोणी दृश्य!! एवंच जशी या जगताच्या उपक्रमाची तशीच त्याच्या उपसंहाराची व्यवस्था ही याप्रमाणें परस्पर लागलेली असल्यामुळें, परमात्म्याला जसें त्याच्या उपक्रमाकरितां स्व-

स्वरूपावलोकन करण्याच्या इच्छेखेरीज दुसरें कांहीं करावें लागत नाहीं, तसेंच त्याच्या उपसंहाराकरितांहि त्याला स्वस्वरूपावलोकन न करण्याच्या इच्छेखेरीज, दुसरें काहीं करावें लागत नाहीं ॥ १७४ ॥

तर नुस्तें परमात्म्याला, आपल्या जगदाकारतेचा उपसंहार व्हावा, असें वाटलें कीं तात्काल—

तेथे दृश्य द्रष्टा भरे । द्रष्टेपण दर्शीं सरे ।
मा दोन्हीं न होनि उरे । दोहींचें साच ॥ १७५ ॥

अ० टी०—(तेथे दृश्य द्रष्टा भरे) परमात्म्याच्या स्वरूपांत स्थित असणारा द्रष्टा हा आपली दृष्टि आवरून घेतो व त्यानें तिला आवरतांच ती दृश्यासकट द्रष्टयाच्या डोळ्यांत समाविष्ट होऊन नाहींशी होते. आणि दृश्य नसल्यावर मग द्रष्टा कोण? कोणाचा? अर्थात् (द्रष्टेपण दर्शीं सरे) दृश्याच्या इतिश्रीबरोबर द्रष्टयाच्या द्रष्टेपणाचीहि इतिश्री होत असते. आणि याप्रमाणें दृश्य द्रष्टयांत व द्रष्टयाचें द्रष्टेपण दृश्यांत समाविष्ट होऊन ते दोन्हीं भाव नाहींसे झाल्यावर, (मा दोन्हीं न होनि उरे दोहींचें साच) मग तेथे शेष काय राहाणार? अर्थात् द्रष्टा व दृश्य या दोन्हींचें सद्रूप, त्या दोन्हींचें अधिष्ठान, ह्मणजे तीं दोन्हीं रूपें धारण करणारा असा जो स्वतः परमात्मा, तोमात्र शेष राहात असतो. त्याखेरीज तेथे काहीं शिल्लक राहात नाहीं ॥ १७५ ॥

प्रासंगिक विचार.

श्रीज्ञानेश्वरमहाराजांनीं एकशें-एकाहत्तराव्या ओवींत परमात्म्यानें जगदाकारता जरी धारण केली तरी तो त्यापासून सर्वथा अलिप्त राहूनच तद्द्वारा स्वस्वरूपानन्दाचा उपभोग कसा घेत असतो—कसा स्वस्वरूपाकडे पाहात असतो—तें सांगतांना, सामान्यतः मुमुक्षुला आपल्या साध्याची दिशाच दाखवून दिली असून, नंतर या ओवीपर्यंतच्या चार ओव्यांनीं सृष्टीच्या उपसंहाराचें जें स्वरूप ते सांगत आहेत, त्यांत ते उक्त साध्याच्या साधनांची सामान्य दिशा मुमुक्षुला दाखवीत आहेत, असें दिसतें. आणि त्याप्रमाणें, साधनदृष्टया जर या ओव्यांच्या अर्थाकडे पाहिलें तर तो असा प्रतीत होईल कीं, साधकहो, सृष्टीकडे पाहाणें व न पाहाणें, ह्मणजे तिचा भोग व त्याग, या क्रियांचा, आणि तत्फलभूत दुःख व सुख यांचा, तुमच्या

आत्म्याशीं—ह्मणजे अर्थात् तुमच्याशीं—अर्थाअर्थी काहीं संबंध नाहीं. तुमचा आत्मा हा यद्यपि त्या क्रियांचा व त्याच्या फलांचा प्रकाशक आहे, व आश्रयहि आहे. तथापि अंधारी व चांदणी या दोन्हीं प्रकारच्या रात्रींना आश्रय देऊनहि पुनः चंद्र जसा त्या दोघींनाहि ओळखीत नाहीं, तर तो जसा त्या दोघीहून वेगळाच असतो, तसा तुमचा आत्मा त्या क्रियांना व त्यांच्या फलांना आश्रय देऊनहि पुनः त्यांच्या योगानें सर्वथा असंस्पृष्ट असा असतो (१७२). तेव्हां तुम्हांला हा सर्वथा दुःखरूप असा, सृष्टीचा भोग जर मनापासून नकोसा झाला असेल, त्याची दुःखरूपता तुमच्या मनाला पुरती पटून तो नसावा असें जर तुम्हांला खरोखर वाटत असेल, तर पहिलें करावयाचें हें कीं, सर्व दुःखाचा अभाव हा तुमच्याठिकाणीं आयताच सिद्ध आहे, तो काहीं नवीन घडवून आणावयाचा नाहीं, ह्मणजे पर्यायानें, सर्वथा दुःखरहित केवळ सुखमात्र असा तुमचा स्वभावच आहे, अशी एक खूण-गांठ तुम्हीं आपल्या मनाशीं पक्की बांधून ठेवा (१७३). आतां हें खरें कीं, वस्तुगत्या तुमचा सृष्टीशीं काहीं संबंध नसूनहि पुनः ती तुम्हांला मधून-मधून आपल्या स्वरूपांतच भासत असते. कारण देह मी, प्राण मी, मन मी, बुद्धि मी, व अहं असा जो अहंकार तो तर खास मींच, असा तुमचा जागृतींतला प्रत्यय आहे, व शिवाय, ही बायको माझी, हा मुलगा माझा, हें घर माझें, ही शेतवाडी माझी, ही पैशाची पिशवी माझी, असा तुम्हीं स्वेतर सृष्टीशींहि आपला संबंध जोडलेला असतो. परंतु तुम्हांला जागृतींत जसा हा मीं-माझेपणा दिसतो तसाच सर्व सृष्टि तुमच्यांत व तुम्हीं सृष्टींत याप्रमाणें दोघेहि एकमेकांत गडप होऊन सर्वत्र शुक्, कोठें काहीं नाहीं, कोणीं मी नाहीं व कोणीं माझें नाहीं, असाहि अनुभव तुम्हांला कधीं येत असतो कीं नाहीं? अल्बत् येत असतो; व केव्हां? ह्मणाल तर, झोंपेंत (१७४)! तेव्हां, जागृतींतल्या अनुभवाला मात्र पोटाशीं धरून सुषुप्तींतल्या अनुभवाला तुम्हीं कां टाकाऊ समजतां? असो तर, जागृति व सुषुप्ति या दोन्हीं अवस्थांतील अनुभव जमेस धरून जर तुह्मीं विचार कराल, तर तुह्मांला असें दिसेल कीं, जागृतींत तुम्हांला आपल्या स्वरूपांत सृष्टि दाखविणारी ही तुमची दृष्टि मात्र होय. ती स्वतःच सृष्टिरूपानें नटून तुमच्यापुढें येत असते व तुम्हांला मी-मी व माझें-माझें म्हणावयास लावून हा आला व तो गेला म्हणून हंसत व रडत बसवीत

असते, आणि तुम्हींहि तिच्यावरच विसंबून ती दाखवील तेंच खरें मानतां! यास्तव, आतां वर सांगितलेली खूणगांठ अगोदर बांधून ठेवा; व नंतर झोंपीं न जातां दृष्टीवर नुस्ता नेट देऊन तिला तेवढी डोळ्याबाहेर अगदीं न पडूं देतां पुरती आवरून धरा. पुरती म्हणण्याचें तात्पर्य असें आहे कीं, नुस्ती बाह्य सृष्टीच नव्हे, तर आपले शरीर-प्राण-मन-बुद्धि-अहंकार हे देखील तिला दिसूं देऊं नका. त्यांच्याकडूनहि तिला आवरून घ्या, ह्मणजे सृष्टीसकट दृष्टि तुमच्या स्वरूपांत व तुम्हीं म्हणजे तुमच्या देहादिकांसकट तुमचा अहंभाव हा, तिच्या स्वरूपांत समाविष्ट होऊन तुम्हीं दोघेहि कसे नाहींसे होतां व नुस्ता सुखमात्रस्वरूप असा जो तुमचा सर्वव्यापी आत्मा तेवढाच कसा शिल्लक राहातो, तो तुम्हांला करतलामलकवत् अगदीं स्पष्ट दिसेल (१७५). एवंच, त्रिविध दुःखांच्या अत्यंतनिवृत्तिचा खरा उपाय म्हटला ह्मणजे, त्या दुःखाशीं आपला कांहीं एक संबंध नाहीं ही खूणगांठ मनाशीं अगोदर बांधून घेऊन व नंतर सृष्टीकडून आपली दृष्टि पुरती आवरून स्वस्थ बसणे, हा एकच होय. आणि " अभ्यासेन तु कौंतेय वैराग्येण च गृह्यते " याप्रमाणें भगवान् श्रीकृष्ण व " अभ्यासवैराग्याभ्यां तन्निरोधः " याप्रमाणे भगवान् पतंजलिहि तो उपाय अमलांत आणण्याच्या सुनिश्चित अशा एकच मार्गाकडे बोट दाखवीत आहेत. यास्तव ज्या साधकाला जरूर असेल त्यानें " एष पंथा एतत्कर्म " असे निभ्रांत समजून त्याच मार्गाचा अवलंब केला पाहिजे व तद्द्वारा आपण साधक नसून सिद्ध आहोंत हें सत्य आपल्या मनाला स्वानुभवपूर्वक पुरतें पटवून दिलें पाहिजे.

असो तर आतां पुनः प्रकृताला अनुसरून सांगावयाचें हें कीं, नेहमीं सृष्टिरूपानें असून नसणें व नसून असणें--सृष्टिचें स्वरूप धारण करूनहि पुनः स्वस्वरूपावस्थित असणें व आपल्या स्वरूपस्थितीस बाध न येऊं देतां सृष्टीचेंहि स्वरूप धारण करण—असाच परमात्म्याचा स्वभाव असल्यामुळें,—

मग भलतेये भलतेव्हां । माझारीं ले दृश्य द्रष्टा भावा ।
आटनी करीत खेवा । येती दोन्हीं ॥ १७६ ॥

अ० टी०—(मग भलतेये भलतेव्हां) हव्या त्या स्थितींत हव्या त्या वेळीं परमात्मा हा (माझारीं ले दृश्य द्रष्टा भावा) पुनःपुनः दृश्य व द्रष्टा या भावांचा अंगीकार करीत असतो; व तसाच वारंवार (आटनी करीत

खेवा येती दोन्हीं) तो त्यांच्याकडून आपली दृष्टि आवरून घेत असल्या-मुळें, त्या दोन्हीं भावांची आटणी होऊन ते परमात्मरूपास प्राप्त होत असतात ॥ १७६ ॥

आणि ही त्यांची आटणी होतांना—

कापुरीं अग्नि प्रवेशु । कीं अग्नि घातला पोतासु ।
ऐसें नव्हे संवसरिसु । वेंचु झाला ॥ १७७ ॥

अ० टी०—(कापुरीं अग्नि प्रवेशु कीं अग्नि घातला पोतासु ऐसें नव्हे) कापुराच्या आंगात अग्नीचा प्रवेश व्हावा किंवा अग्नींत कापुराचा खडा टाकावा, अशा रीतीनें द्रष्टयाच्या आंगांत दृश्यानें शिरून किंवा दृश्याच्या आंगांत द्रष्टयाचा प्रवेश होऊन तीं दोघे नाहींशीं होतात असेंहि काहीं म्हणतां येत नाहीं. तर (संवसरिसु वेंचु झाला) त्या दोन्हीं भावांचा नाश एकसमयावच्छेदेंकरून, अगदीं बरोबर, होत असतो ॥ १७७ ॥

अथवा—

एका एकु वेंचला । शून्यबिंदु शुन्यें पुसिला ।
द्रष्टा दृश्याचा निमाला । तैसें होये ॥ १७८ ॥

अ० टी०—(एका एकु वेंचला) एकांत एक वजा केला असतां ते दोन्हीं आंकडे जसे एकदम नाहींसे होतात व त्याबरोबरच (शून्यबिंदु शून्यें पुसिला) बाकी राहिलेलें शून्य हें आपल्या शून्यपणामुळें नाहींसें होत असतें, (तैसें द्रष्टा दृश्याचा निमाला होये) त्याप्रमाणें द्रष्टा व दृश्य हीं दोन्हीं बरोबर नाहींशीं होतात; आणि शेष राहाणारा जो त्यांचा निमाला, ह्मणजे अभाव, तो आपल्या अभावपणामुळेंच नाहींसा होऊन शिल्लक त्या सर्वांचा अधिष्ठानभूत एकटा परमात्मा मात्र राहात असतो ॥ १७८ ॥

किंबहुना आपुलिया । प्रतिबिंबा झोंबिनलिया ॥
झोंबीसकट आटोनिया । जायिजे जेवीं ॥ १७९ ॥
तैसें रुसतां दृष्टि । द्रष्टा दृश्या भेटी ।
येती तेथे मिठी । दोहिंची पडे ॥ १८० ॥

अ० टी०—(किंबहुना) आतां अधिक विस्तार कशाला? थोडक्यांत सांगावयाचें ह्मणजे (आपुलिया प्रतिबिंबा झोंबिनलिया) आपण आर-

शांत पडणाऱ्या आपल्या प्रतिबिंबाला जर झोंबलों, ह्मणजे त्याच्या गळां पडलों किंवा त्याच्याशीं झोंबी खेळूं लागलों, तर तात्काळ (झोंबीसकट आटोनिया जायिजे जेवीं) आपलें तें प्रतिबिंब व त्याच्या योगानें आपल्या मुखाकडे आलेला त्याचा बिंबपणा, हे दोन्हीं भाव जसे त्यांच्या झोंबीसकट एकसमयावच्छिन्न नाहींसे व्हावयाचे असतात (तैसें रुसतां दृष्टि) त्याप्रमाणें द्रष्टयाची दृष्टि रुसली असतां, ह्मणजे ती द्रष्टयाच्या डोळ्यांतून बाहेर पडेनाशी झाली असतां, (द्रष्टा दृश्या भेटी येती तेथें मिठी दोहींची पडे) द्रष्टा व दृश्य या दोन भावांची भेट होऊन ते एकमेकांत समाविष्ट होत असतात ॥ १७९-८० ॥

आणि मग—

सिंधु पूर्वापर । न मिळती तंवचि सागर ।
मग एक तट नीर । जैसें होय ॥ १८१ ॥

अ० टी०–(सिंधु पूर्व-अपर न मिळती तंवचि सागर) पूर्वेचा समुद्र व पश्चिमेचा समुद्र हे जोंपर्यंत एकमेकाला भेटत नाहींत तोंपर्यंतच जशीं पूर्वसमुद्र व पश्चिमसमुद्र हीं नांवें प्रचारांत असतात, व ते एकमेकाला भेटल्यावर (मग एक तट नीर जैसें होय) त्यांच्या निरनिराळ्या मर्यादा व त्यांचीं निरनिराळीं नांवें यांपैकीं काहीं शिल्लक न राहातां सर्वत्र जसें एक जलमय होत असतें, तशी, द्रष्टा व दृश्य हीं एकमेकांला भेटल्यावर त्यांची भावरूपता व त्यांचीं तीं नांवें, यांपैकीं काहीं एक शिल्लक न राहातां, सर्वत्र चिन्मयता होत असते ॥ १८१ ॥

एवंच, स्वस्वरूपावलोकन करण्याच्या इच्छेमुळें परमात्म्याच्या स्वरूपांत द्रष्टा व दृश्य या दोन भावांच्या प्रादुर्भावाच्या रूपानें जगाचा उदय झालेला असो, या स्वस्वरूपावलोकन न करण्याच्या इच्छेमुळें त्या दोन्हींच्या तिरोभावाच्या रूपानें तेथें जगाचा अस्त होवो, वस्तुगत्या परमात्म्याच्या ठिकाणीं स्वस्वरूपाचें अवलोकन व अनवलोकन हीं दोन्हीं सारखींच असल्यामुळें, स्वरूपतः जगाचा उदय व अस्त हे दोन्हीं सारखेच होत. आणि ते दोन्हीं ज्याअर्थी सारखे आहेत त्याअर्थी तत्परत्वें प्रतीत होणाऱ्या परमात्म्याच्या तीन अवस्था, ह्मणजे त्याची जगाच्या भावरूप स्थिति, अभावरूप स्थिति व भावाभावातीत अशी त्याची स्वाभाविक स्थिति, याहि तिन्हि अवस्था स्वरूपतः सारख्याच असावयाच्या हें उघड होय. अर्थात् परमात्म्याच्या स्वरूपांत जगाचा सद्भाव

असो, असद्भाव असो या दोन्हीं नसोत, त्यांच्या असण्या-नसण्यामुळें परमात्म्याच्या स्वरूपांत कांहीं फेरबदल होत नाहीं, तर तो त्या तिन्हि स्थितींत सारखाच आपल्या दङ्मात्रपणानें असतो, असें समजलें पाहिजे.

७ भेदप्रत्ययांचें मिथ्यत्व.

आतां परमात्म्याच्या सविशेष अशा स्थितींत, त्याच्या स्वरूपांत द्रष्टा व दृश्य यांचा भिन्न भिन्न प्रत्यय येत असतो व त्याच्या निर्विशेष अशा स्थितींत तेथे कसलाहि प्रत्यय नसतो, मिळून अशा प्रकारचा त्या दोन स्थितींत स्पष्ट भेद असल्यावर मग त्याच्या सर्व अवस्था सारख्या आहेत, असें कसें मानतां येतें? अशा प्रकारची एखादी शंका येथे उपस्थित होण्याचा संभव आहे. परंतु—

> वहुये हे त्रिपुटी । साहाजें होतया राहाटी ।
> प्रतिक्षणीं काय ठी । करीत असे ॥ १८२ ॥

अ० टी०—(बहुये हे त्रिपुटी) जगत्व्यवहारकालीं परमात्म्याच्या स्वरूपांत द्रष्टा-दर्शन-दृश्यरूपी असंख्य त्रिपुटींचा नुस्ता पूर जरी लोटलेला असतो, तरी पण त्यांत (प्रतिक्षणीं काय ठी करीत असे ?) हा मी द्रष्टा, हें माझें दर्शन व तें त्याच्यापुढें असलेलें दृश्य, याप्रमाणें पावलोपावलीं ठाव काढीत काढीत, म्हणजे शोध करीत करीत, द्रष्टा हा एक एक पाऊल पुढें टाकीत असतो कीं काय? नव्हे; तर तो द्रष्टा-दर्शन-दृश्य रूपानें चालणारा जगाचा व्यवहार म्हणजे वस्तुगत्या (साहाजें होतया राहाटी) साहाजिक रीत्या सतत सारखा चालू असलेला एक प्रकारचा ज्ञानाचा प्रवाहमात्र होय. नाहीं म्हणावयास त्यांतच मधून मधून, हा मी द्रष्टा, हें माझें दर्शन व तें दृश्य, अशा ऊर्मीहि उठत असतात. पण त्या उठल्या तरी पाण्याच्या बुडबुड्यासारख्या त्या पुनः त्या चालू असलेल्या ज्ञानप्रवाहांत पडून शांतहि होत असतात; व त्यांच्या त्या उत्पत्ति-लया-सकट, तो ज्ञानप्रवाह आपल्या स्वाभाविक गतीनें सारखा चाललेलाच असतो. तस्मात् त्यांत मधून मधून दिसूं लागणारे व पुनः दिसेनासे होणारे द्रष्टा-दर्शन-दृश्य-नामक भेद, हे कांहीं खरे भेद नव्हत. तर त्यांचे भेद-विषयक प्रत्यय ह्मणजे वस्तुगत्या नुस्त्या भेदाच्या कल्पनामात्र होत ॥१८२॥

तोच प्रकार परमात्म्याच्या सविशेष-निर्विशेषतेचा व त्यांतील प्रत्यया-प्रत्ययतेचा, म्हणजे त्याच्या पाहाण्या-न-पाहाण्याचा आहे. कारण—

दोन्हीं विशेष गिळी। ना निर्विशिष्टातें उगळी।
उघडी झांपी येक डोळी। वस्तुची हे॥ १८३॥

अ० टी०—(दोन्हीं विशेष गिळी ना निर्विशिष्टातें उगळी) परमात्म्याच्या स्वाभाविक निर्विशेषपणाहून त्याचा सविशेषपणा हा भिन्न पदार्थ आहे व म्हणून त्याला जेव्हां निर्विशेषपणानें असावेसें वाटतें तेव्हां तो द्रष्टा व दृश्य या दोन्हीं विशेषांना नाहींसे करून आपल्या निर्विशेषपणाला प्रकट करीत असतो, अशांतला काहीं प्रकार नाहीं. तर वस्तुगत्या (उघडी-झांपी येक डोळी वस्तुची हे) त्याची सविशेषता व निर्विशेषता म्हणजे त्या स्फुरणमात्र अशा एकमेवाद्वितीय ज्ञानचक्षुची नुस्ती उघड-झांक मात्र होय; व ती त्याच्या स्फुरणमात्रतेमुळें साहजिक रीत्याच घडून येत असते ॥ १८३ ॥

परंतु, जसें आपल्या चर्मचक्षुवरील पापण्या उघडल्या असतां त्याच्यापुढें दृश्य पसरतें व त्या मिटल्या असतां त्याच्या पुढचें दृश्य मावळत असतें, तसें मात्र या ज्ञानचक्षुच्या उघडझांकींत होत नाहीं. तर त्याच्या उलट—

पातया पातें मिळे। कीं द्रष्टृत्वें सैंघ पघळे।
तिये उन्मीळितां मावळे। नवलावो हा॥ १८४॥

अ० टी०—(पातया पातें मिळे कीं द्रष्टृत्वें सैंघ पघळे) या ज्ञानचक्षुच्या पापण्या एकमेकीला भेटल्या असतां, म्हणजे त्या मिटल्या असतां, त्याच्या द्रष्टृत्वांत, स्वभावसिद्ध असणारें असें जें द्रष्टा-दृश्यरूपी चराचर विश्व, तें त्याच्यापुढें पसरतें, आणि (तिये उन्मीळितां मावळे) त्या पापण्यांचें उन्मीलन झालें असतां, त्याच्या पुढचें एकंदर दृश्यजात तात्काळ मावळून जात असतें. आणि (नवलावो हा) हाच या ज्ञानदृष्टीचा चमत्कार होय॥ १८४॥

असो तर याप्रमाणें—

द्रष्टादृश्याचिया ग्रासीं। मध्यरेख जो विकासी।
योगभूमिका ऐसी। अंगीं वाजे॥ १८५॥

पूर्वक, साधक हा, भोगहेतुकच पण वर्णाश्रमविहित, धर्माचें आचरण करूं लागला असतां व तें त्याच्या चांगलें अंगवळणीं पडलें असतां, त्याच्या अंतःकरणांत तो ज्ञानाग्नि **शुभेच्छेच्या** रूपानें प्रादुर्भूत होत असतो. **शुभेच्छेलाच आत्मभावभावनाहि** म्हणतात, व तीच **यतमानसंज्ञा वैराग्यहि** म्हणवते; आणि ती अंतःकरणांत चांगली दृढमूल झाली असतां तिलाच **व्यतिरेकसंज्ञा** व **एकेन्द्रियसंज्ञा वैराग्याचें**, म्हणजे **विचारणेचें**, स्वरूप प्राप्त होऊन तद्द्वारा साधकाची सामान्यतः निष्काम-कर्माचरणांत व विशेषतः तप-स्वाध्याय-ईश्वरप्रणिधानरूपी **क्रियायोगाच्या** अनुष्ठानांत प्रवृत्ति होत असते. **तनुमानसा** हें त्या **क्रियायोगाच्या** अनुष्ठानाचें फल होय. या ज्ञानावस्थेंत चित्तांतलें **अविद्या-अस्मिता-राग-द्वेष-अभिनिवेश** हे विपर्ययज्ञानरूपी **पंचक्लेश** बव्हंशीं क्षीण होऊन त्यांचें धर्मीभूत चित्त (मन) बरेंच ' तनु ' म्हणजे कृश झालेलें असतें, म्हणून तिला वेदान्ताच्या परिभाषेंत **तनुमानसा** व योगाच्या परिभाषेंत **वशीकारसंज्ञा वैराग्य** (अपर-वैराग्य) हीं नांवें दिलीं गेलीं असून, एकंदर दृष्टानुश्रविक विषयविषयक वैतृष्ण्य किंवा हेयोपादेयशून्यता, असें तिचें स्वरूप योगदर्शनकारांनीं सांगितलें आहे.

असो तर याप्रमाणें, दृश्याच्या आकर्षणमहिम्याला दाद न देतां, **तनुमानसेनें** आपली कंबर पक्की बांधून साधक या ज्ञानमार्गावर चालूं लागला असतां, त्याच्या स्वविषयक व्यवहाराला मुख्यत्वें **कर्मयोग** व **भक्तियोग** यांच्या सहानुष्ठानाचें स्वरूप प्राप्त होत असतें; व त्याचा स्वेतरविषयक व्यवहार, सुखी-दुःखी-पुण्यवान्-पापी प्राण्यांसंबंधानें मैत्री-करुणा-मुदिता-उपेक्षणेचें स्वरूप धारण करीत असतो. आणि अशा प्रकारच्या या कडकडित तपाचरणामुळें त्याच्या चित्ताला जी एक प्रकारची शुद्ध-सात्विक अवस्था-विशेष प्राप्त होत असते, तिला **सत्त्वापत्ति** म्हणतात. या अवस्थेंतील ज्ञान अत्यंत उज्ज्वल व प्रगल्भ असें असतें; व जसजसा साधकाच्या चित्तांत वर सांगितलेल्या तपाचरणाच्या शुद्ध-सात्विक संस्कारांचा अधिकाधिक संग्रह होत जातो, तसतसें त्याचें पूर्वोक्त अपर-वैराग्य सुदृढ होत जातें व त्या बरोबरच त्याची ही **सत्त्वापत्तिनामक** अवस्थाहि उत्तरोत्तर अधिकाधिक उज्ज्वल असें स्वरूप धारण करीत असते. यामुळें तत्पूर्वी देह-गेह-स्त्री-धन-पुत्रादि सृष्ट पदार्थांशीं त्याचा जो मी-माझेपणाचा संबंध जडलेला असतो, तो हळु-

हळु शिथिल होऊं लागतो; आणि साधकानें आपल्या त्या मी-माझेपणावर पुरती तिलांजली देऊन मोकळें होणें, हीच त्याची **असंसक्ति** होय.

या असंसक्त पुरुषाला आपला परमार्थ साधण्याखेरीज दुसरें कांहीं करणें आवडत नाहीं; व त्यामुळें, तो जें **कर्मयोग** व **भक्तियोग** यांचें सहानुष्ठान करीत असतो त्यापैकीं जिकडे त्याच्या अंतःकरणाचा अधिक ओढा असेल तदनुसार तो विशेषतः योगशास्त्रोक्त **तत्त्वाराधनांत** किंवा भक्तिशास्त्रोक्त **ईश्वराराधनांत** तत्पर होत असतो. कर्माकडे जर त्याचा अधिक कल असेल तर तो प्रायः योगाकडे म्हणजे **तत्त्वाराधनाकडे** वळतो व भक्तीकडे जर त्याचें अंतःकरण अधिक कललेलें असेल तर तो **ईश्वराराधनाकडे** वळत असतो. तत्त्वांच्या स्थूल-सूक्ष्म-सूक्ष्मतर-सूक्ष्मतमतेमुळें व तद्विषयक ज्ञानाच्या संकीर्णासंकीर्णतेमुळें **तत्त्वाराधनाचे** अनेक भेद व पोट-भेद झाले असून त्यांनीं ईश-सृष्टीला अथपासून इतिपर्यंत व्यापलें आहे, असें म्हटलें तरी चालेल. तेव्हां साधक हा सर्व प्रदेश ओलांडून पुढें जावो वा "श्रवणं कीर्तनं विष्णो स्मरणं पादसेवनं। अर्चनं वंदनं दास्यं सख्यमात्मनिवेदनम्" अशी जी **ईश्वराराधनेची** सोपान-परंपरा निर्माण झाली आहे, ती चढून वर जावो, त्यानें त्यांपैकीं कोणत्याहि मार्गानें आपल्या **प्रत्यक्चेतनाची** गांठ घेतली असतां, त्याला सम्यक्ज्ञानरूपा अशी एक अवस्था प्राप्त होत असते. **एकाग्रता** म्हणजे **ज्ञानमात्राकारता** हें तिचें स्वरूप होय; व तिला वेदान्तदर्शनकारांनीं **आनन्दभाविनी** किंवा जाग्रत्, स्वप्न व सुषुप्ति या तीन अवस्थांच्या पुढची चवथी व अतएव **तुरीया**, हीं नांवें दिलीं असून योगदर्शनकार तिला सम्यक्ज्ञानरूपा व अतएव **संप्रज्ञात-योग** किंवा **संप्रज्ञात-समाधि** म्हणतात. आणि या अवस्थेंतील ज्ञानाचा परिपाक होऊन तिच्यांतली ज्ञानाकारावृत्ति ही **ज्ञानसंस्कारमात्र** अशा रूपास प्राप्त झाली असतां, चित्ताला जी निखालस ज्ञानमात्र, आनन्दमात्र, अशा प्रकारची अवस्थाविशेष प्राप्त होत असते, तिला वेदान्त दर्शनकारांनीं, ती सुखमात्रस्वरूप म्हणून **आनन्दरूप**, अतिक्रान्तभावनीय म्हणून **पदार्थाभाविनी** व अमनस्क, म्हणून **उन्मनी** हीं

१ 'आरुरुक्षोर्मुनेर्योगं कर्म कारणमुच्यते' श्रीमद्भगवद्गीता ६-३ चा पूर्वार्ध, व 'आदौ स्ववर्णाश्रम वर्णिताः क्रियाः' इति श्रीमदध्यात्मरामा० उ० स० ५ (रामगीता) श्लो० ७.

नावें दिलीं असून बोधरहित-बोधमात्रस्वरूप म्हणून असंप्रज्ञात-योग, संसार-बीज-रहित म्हणून निर्बीज-समाधि व केवळ धर्ममात्राचें, ह्मणजे आत्म्याच्या स्वरूपभूत ज्ञानमात्राचें, मेहन, वर्षण, करणारी म्हणून धर्ममेघ-समाधि, हीं तिला योगदर्शनकारांनीं दिलेलीं नावें होत.

एवंच, द्रष्टा व दृश्य या दोन्हीं विशेषांचा ग्रास करण्यासाठीं सृष्टींत प्रादुर्भूत होणारें जें परमात्म्याचें स्वरूपभूत ज्ञान त्याच्या विकासाचा, म्हणजे त्यानें क्रमशः उन्मनी नामक योगभूमिकेचें स्वरूप धारण करण्याचा, क्रम हा अशा प्रकारचा होय.

आतां, श्रीज्ञानेश्वरमहाराजांनीं या ओवींत 'योगभूमिका ऐसी, अंगीं वाजे' अशी शब्द-योजना केली आहे. तेव्हां साधकाच्या अंगीं वाजणारी, ह्मणजे त्याच्या शरीरांत नेहमीं चालू असणारा जो अनहतनाद, त्याच्या श्रवणद्वारा साध्य होणारी, जी योगभूमिका तिचा, अर्थात् साधकाला उन्मन करण्याचा जो नादोपासन किंवा नादानुसंधानरूपी कार्यक्रम हठयोगाच्या प्रवर्तकांनीं आंखला आहे, त्या क्रमानें प्राप्त होणारी व अतएव नादांत चित्ताच्या लयरूप, अशी जी उन्मन्यावस्था तिचा, श्रीज्ञानेश्वर येथे उल्लेख करीत आहेत, असेंहि मानतां येतें. आणि श्रीज्ञानेश्वरमहाराजांनीं स्वतः याच क्रमानें राजयोग सिद्ध केल्याची प्रसिद्धि असून गीतेवरील भावार्थदीपिकेंत (ज्ञानेश्वरींत) त्यांनीं जें योगाचें प्रसंगोपात्त विवेचन केलें आहे त्यावरून त्यांच्या त्या प्रसिद्धीस पुष्टिहि मिळते. तेव्हां येथे योगभूमिकेचा उल्लेख करतांना तिचा तोच क्रम त्यांनीं लक्षित केला असावा व त्याला अनुसरूनच त्यांनीं वरील ओवींत 'अंगीं वाजे' हें वाक्य घातलें असावें, असें अनुमान करण्यास हरकतहि दिसत नाहीं. थोडक्यांत तो क्रम असा आहे कीं, आसन, प्राणायाम व मुद्रा, यांच्या अभ्यासद्वारा शरीराला, त्याच्या बाह्याभ्यंतर संशोधनपूर्वक, पूर्ण स्वकार्यक्षम करून घेतल्यानंतर पुढें राजयोगाच्या सिद्धिसाठीं नादानुसंधान करावयाचें असतें. नादानुसंधानाच्या आरंभावस्था, घटावस्था, परिचयावस्था, व निष्पत्त्यावस्था अशा चार भूमिका असून, कानांचीं छिद्रें हाताच्या आंगठ्यानें

१ 'योगारूढस्य तस्यैव शमः कारणमुच्यते'—श्रीमद्भगवत् गीता ६–३ चा उत्तरार्ध, व त्यावरील श्रीज्ञानेश्वरींतील ओव्या ५४ ते ६० पाहा.

बंद केली असतां त्यांत जो मेघगर्जनेसारखा नाद ऐकूं येतो तो, " अंतर्लक्ष्यं बहिर्दृष्टिर्निमिषोन्मेषवर्जिता " अशा प्रकारच्या शांभवी मुद्रेच्या द्वारा एकाग्र चित्तानें सारखा ऐकत राहणें, येथपासून या उपासनेचा आरंभ होत असतो. अनहतनादांत हा मेघगर्जनेसारखा नाद अत्यंत स्थूल असा नाद होय. परंतु जसजसें चित्त तदाकारतेनें अधिकाधिक स्थिर होत जातें, तसतसा तोच नाद निवळत निवळत निष्पत्त्यावस्थेच्या शेवटीं वेणूच्या किंवा वीण्याच्या नादासारखें, पण अत्यंत मंजुळ व अत्यंत गोड, असें स्वरूप धारण करीत असतो. आणि त्यांत चित्ताचा लय झाला असतां तें नादरूपानें प्राणवायुबरोबर सुषुम्नेच्या द्वारा ब्रह्मरंध्रांत पोंचून तेथे ब्रह्मानन्दांत निमग्न होत असतें; व त्यानें त्या आनंदाशीं सामरस्य सम्पादन करणें, हीच त्याची उन्मन्यावस्था होय. हठप्रदीपिकाकारांनीं " एकीभूतं तदा चित्तं राजयोगाभिधानकम्। सृष्टिसंहारकर्ता सौ योगीश्वर समोभवेत्" असें या अवस्थेच्या फळाचें वर्णन केलें आहे, व प्रऱ्हादानें याच धारणेच्या द्वारा ब्रह्मसायुज्य मिळविलें अशी ग्रंथप्रसिद्धिहि आहे.

असो तर सारांश, परमात्म्याचें निमेषण व उन्मेषण या दोहोंच्या संधींत प्रादुर्भूत होणाऱ्या व द्रष्टा-दृश्यरूपी भेदप्रत्ययांचा ग्रास करणाऱ्या ज्या योगभूमिकेचा श्रीज्ञानेश्वरांनीं या ओवींत उल्लेख केला आहे, ती योगभूमिका म्हणजे परमात्म्याची स्वरूपभूत ज्ञानावस्था होय. मग तिच्या विकासाच्या क्रमांत त्यांनीं तत्त्वानुसंधान लक्षित केलें असो वा नादानुसंधान लक्षित केलें असो, साधकाच्या दृष्टीनें ते दोन्हीं क्रम सारखेच होत. कारण "बहूनां जन्मनामन्ते ज्ञानवान् मां प्रपद्यते " अशी जी या योगभूमिकेच्या प्राप्तीची कालमर्यादा भगवान् श्रीकृष्णांनीं ठरविली आहे, ती त्या दोन्हीं क्रमांना सारखीच लागू आहे, असें समजलें पाहिजे. असो ॥ १८५ ॥

आतां स्वरूप या योगभूमिकेचें कसें असतें ? म्हणाल तर—

उठिला तरंगु वैसे। पुढें आनुहि नुमसे।
ऐसा ठायीं जैसें। पाणी होये॥ १८६ ॥

अ० टी०—(उठिला तरंगु बैसे, पुढें आनुहि नुमसे) एखाद्या जलाशयांत उठलेले सर्व तरंग खालीं बसले, म्हणजे शांत झाले, व पुनः दुसरे तरंग उठले नाहींत, (ऐसा ठायीं जैसें पाणी होये) अशा स्थितींत जसें त्या जलाशयांतलें पाणी असतें ॥ १८६ ॥

कां नीद सरोनि गेली । जागृति नाहीं चेयिली ।
तेव्हां होये आपुली । स्थिति जैसी ॥ १८७ ॥

अ० टी०—(कां नीद सरोनि गेली जागृति नाहीं चेयिली) किंवा निद्रा तर संपून गेलेली असते, ह्मणजे आपल्या अंतःकरणाची कांहीं न जाणतां येण्याची स्थिति तर नाहींशी झालेली असते; पण जागृतीचा प्रादुर्भाव कांहीं झालेला नसतो, म्हणजे अंतःकरणानें जागृतींतील देह-गेहादि विषयांचा बोध घेण्यास सुरुवात केलेली नसतें, (तेव्हां होये आपुली जैसी स्थिति) तेव्हां जशी आपल्या अंतःकरणाची स्थिति असते ॥ १८७ ॥

नाना एका ठाऊनि उठी । अन्यत्र नव्हे पैठी ।
हे गमे तैसिया दृष्टि । दिठी सुता ॥ १८८ ॥

अ० टी०—(नाना एका ठाऊनि उठी, अन्यत्र नव्हे पैठी) अथवा, आपली दृष्टि ही एका ठिकाणावरून तर उठली, म्हणजे तिनें एका पदार्थाला तर सोडलें, पण ती अन्य ठिकाणीं शिरली नाहीं, म्हणजे दुसऱ्या पदार्थावर गेली नाहीं, (तैसिया) तशा प्रकारच्या, म्हणजे एका पदार्थाला सोडल्यानंतर व दुसऱ्या पदार्थाला धरण्यापूर्वीं—त्या धर-सोडीच्या मधल्या क्षणांत—दृष्टीची जशी स्थिति असते, तशा प्रकारच्या, (दृष्टि दिठी सुता) दृष्टीचें जें नुस्तें पाहाणें—पदार्थरहित पाहाणें—असतें, त्याच्या सादृश्यावरून (हे गमे) या योगभूमिकेचें स्वरूप जाणतां येऊं शकतें ॥ १८८ ॥

कां मावळों सरला दिवो । रात्रीचा न करी प्रसवो ।
तेणे गगणे हा भावो । वाखानिला ॥ १८९ ॥

अ० टी०—(कां मावळों सरला दिवो, रात्रीचा न करी प्रसवो) किंवा दिवस मावळल्यामुळें तो तर संपला, पण आकाशांत रात्रीचा प्रसव मात्र झालेला नाहीं, अशा दिवस व रात्र यांच्या संधिकालीं, आकाशाची जी स्थिति असते, (तेणे गगणे हा भावो वाखानिला) तशा गगनाच्या दृष्टान्तानें या योगभूमिकेचें वर्णन करतां येतें ॥ १८९ ॥

अथवा—

घेतला स्वासु बुडाला । घांपता नाहीं उठला ।
तैसा दोहीं सिवतला । नव्हे जो अर्थु ॥ १९० ॥

अ० टी०—(घेतला स्वासु बुडाला, घांपता नाहीं उठला) श्वासद्वारा बाहेरचा वायु पोटांत भरून घेतल्यानंतर व पोटांतला वायु प्रश्वासद्वारा बाहेर सोडण्यास आरंभ करण्यापूर्वी, अर्थात् श्वास व प्रश्वास या दोन्हींच्या मध्यकालीं, आपली प्राणनामक शक्ति ही जशी श्वास व प्रश्वास या दोन्हींनीं सर्वथा असंस्पृष्ट असते, (तैसा दोन्हीं सिवतला नव्हे जो अर्थु) तसा या योगभूमिकेला बाहेरच्या विषयाकार ज्ञाना (वृत्ति)चा व अंतस्थित आत्माकार ज्ञाना (वृत्ति) चा, अशा बाह्याभ्यंतर दोन्हीं ज्ञानां (वृत्ति)चा, नुस्ता स्पर्शसुद्धां झालेला नसतो. अर्थात् ती ज्ञानरहित-ज्ञानमात्र, अशा आपल्या निजरूपानें विद्यमान असते ॥ १९० ॥

की अवघाचि करणीं । विषयांची घेनी ।
करितांचि एके क्षणीं । जे कीं आहे ॥ १९१ ॥
तया सारिखा ठावो । हा निकराचा आत्मभावो ।
येणें का पाहों । न पाहों लाभे ॥ १९२ ॥

अ० टी०—(कीं अवघाचि करणीं) किंवा, एकंदर सर्वच करणांनीं म्हणजे इंद्रियांनीं, (विषयांची घेनी एके क्षणीं करितांचि) आपआपले विषय घेण्यासाठीं जर एकच क्षणांत मनाचें साह्य मागितलें तर, (जे कीं आहे) मनाची काय स्थिति होईल? कारण मन हें एका क्षणांत कोणत्याहि एका इंद्रियाच्या द्वारा एकच विषय घेऊं शकतें. त्याला एका कालीं एकदम दोन विषय सुद्धां काहीं घेतां येत नाहींत. तेव्हां दाही दिशांनीं दाही इंद्रियें जर त्याला एकदम झोंबलीं व आपआपल्याकडे ओढूं लागलीं, तर त्यानें कोणाहिकडे कसें जावयाचें? अर्थात् दाहा माणसें एकदम बोलूं लागलीं असतां आपल्यास जसें कोणाचेंच काहीं ऐकूं येत नाहीं, किंवा एखाद्या पदार्थाला दाही दिशांनीं सारखी ओढ बसली असतां त्याची गति जशी अजिबाद बंद पडत असते, कुंठित होत असते, तसेंच त्या दाही इंद्रियांच्या घोळक्यांत सांपडलेल्या मनालाहि कोणाकडेच लक्ष न पुरवितां सर्वथा निष्क्रिय होऊन स्वस्थ बसावें लागेल हें उघड होय. एवंच, सर्व इंद्रियांनीं आपआपले विषय एका क्षणांत घेण्याचा उपक्रम केला असतां मन जसें सर्वथा निष्क्रिय होत असतें, (तया सारिखा ठावो हा निकराचा आत्मभावो) त्यासारखें हें ठिकाण, म्हणजे ही **योगभूमिका,** सर्वथा निष्क्रिय,

निखालस आत्मरूप, अर्थात् शुद्ध ज्ञानमात्र, दृङ्मात्र, अशा प्रकारची होय. आणि परमात्म्याची स्वभावभूत अशी जी त्याची स्वस्वरूपावस्थिति ती देखील ज्या अर्थी अशीच सर्वथा निष्क्रिय व केवल दृङ्मात्रस्वरूप आहे, त्या अर्थी, जशी ती तशीच ही, त्याच्या सविशेष स्थितींतली योगभूमिका, मिळून त्या दोन्ही स्वरूपतः सारख्याच–नव्हे, जी तीच ही, अशा त्या दोन्ही एकच–होत. तेव्हां, (येणें का पाहें न पाहें लाभे) सदासर्वकाल एकरसपणानें असणाऱ्या त्याच्या या दृङ्मात्रतेंत एक पाहाणें व त्याच्या उलट एक न पाहाणें, असे दोन प्रकार कसे सांपडणार ? व सांपडले तरी ते परस्पर विभिन्न कसे असणार ? ॥ १९१–९२ ॥

काये आपुलिये भूमिकें । आरिसा आपुलें निकें ।
पाहों न पाहों शके । हें के आहे ॥ १९३ ॥

अ० टी०––(काये आपुलिये भूमिकें आरिसा आपुलें निकें) आरशानें आपल्या भूमिकेंत, ह्मणजे आपल्या शरीरांत, स्वेतर सर्व पदार्थांना आपआपलीं तोंडें पाहाण्या-न-पाहाण्याची पूर्ण मोकळीक ठेविलेली असते; पण त्यानें आपल्या शरीरांत आपलेंच निकें, ह्मणजे चांगलेपण, अर्थात् आपलीच उज्ज्वलता व स्वच्छता, ही (पाहों न पाहों शके) पाहूं शकणें किंवा न पाहूं शकणें (हें के आहे ?) हें कसें घडणार ? ह्मणजे त्यानें तिला पाहावयाचें म्हटलें तर ती तो पाहाणार कसा ? व न पाहावयाचें म्हटलें तर तो तिला पाहिल्याखेरीज राहाणार तरी कसा ? ॥१९३॥

आणि––

कां समोर पाठिमोरिया । मुखें होऊं ये आरिसिया ।
वांचूनि तयाप्रति तया । होआवें कां ॥ १९४ ॥

अ० टी०––(कां ?) कां ? म्हणाल तर, आरशांत तोंड पाहाण्या-न-पाहाण्यासाठीं आरसा हा सन्मुख किंवा विन्मुख असावा लागतो; पण (मुखें समोर पाठिमोरिया आरिसिया होऊं ये) आरशाला जसें दुसऱ्याच्या तोंडासमोर किंवा पाठमोहरें, ह्मणजे सन्मुख किंवा विन्मुख, होतां येतें, तसें त्याला स्वतः आपल्याच सन्मुख कसें होतां यावें व विन्मुख तरी कसें होतां यावें ? आणि (वांचूनि) तसें झाल्याखेरीज (तयाप्रति तया हो-

आवें का ?) त्यानें आपल्या ठिकाणीं आपलें स्वरूप पाहावें कसें व न पाहावें तरी कसें ? ॥ १९४ ॥

सर्वांगें देखना रवी । परी ऐसें घडे केवी ।
जे उदये अस्तुची चवी । स्वयें घेपे ॥ १९५ ॥

अ० टी०—(सर्वांगें देखना रवी, परी ऐसें घडे केवी ?) सूर्य हा आपल्या सर्व आंगांनीं देखणाच, ह्मणजे पाहाणाराच आहे. आपल्या बिंबाच्या ह्या त्या बाजूनें तो पाहूं शकतो व तसाच तो नेहमीं पाहातहि पण असतोच. परंतु (जे उदये अस्तुची चवी स्वयें घेपे) त्यानें स्वतःहि आपल्या उदयास्ताचा मासला पाहिला आहे, असें कधीं तरी घडतें किंवा घडूं शकतें काय ?—ह्मणजे आपला उदय कसा असतो व अस्त कसा असतो, त्याचा स्वतः सूर्याला कधीं अनुभव घडला आहे काय ? ॥ १९५ ॥

कीं रसु आपणिया पिये । कीं तोंड लपऊनि ठाये ।
हें रसपणें नव्हे । तया जैसें ॥ १९६ ॥
तैसें पाहाणे न पाहाणे । पाहाणेपणेचि हों नेणे ।
आणि दोन्हीहि येणे । स्वयेचि आसिजे ॥ १९७ ॥

अ० टी०—(कीं रसु आपणिया पिये, कीं तोंड लपऊनि ठाये) अथवा, मधुर-अम्ल-लवणादि षड्रसांनीं कधीं आपल्यास पिऊन पाहिलें आहे, ह्मणजे कधीं आपला स्वाद पाहिला आहे, काय ? तर कधींच नाहीं; कारण त्यांच्या आंगीं स्वाद पाहाण्यास साधनीभूत होणारें रसना नांवाचें इंद्रिय नाहीं, म्हणून. बरें, तर मग ते रस आपल्या रसपणाकडून तोंड तरी फिरवून बसलेले असतात काय ? ह्मणजे, ते आपल्या रसपणाला मुळींच जाणत नाहींत कीं काय ? तर तसेंहि नव्हे; कारण रसपणा हें जर त्यांचें स्वरूपच आहे तर तें त्यांनां अज्ञात कसें असणार ? अर्थात् शक्यच नाहीं. मिळून (हें रसपणें नव्हे तया जैसें) त्यांच्या निखालस रसपणामुळें त्यांच्या ठिकाणीं जसें स्वतः आपल्यास पिऊन पाहाणें (जाणणें) नसतें व न पिऊन पाहाणेंहि (न जाणणेंहि) नसतें, (तैसें पाहाणे न पाहाणे,) पाहाणेपणेचि हों नेणे) तसें या योगभूमिकेच्या स्वाभाविक पाहाणेपणामुळें, ह्मणजे तिच्या स्वरूपभूत दृङ्मात्रतेमुळें, तिच्या ठिकाणीं पाहाण्याची

क्रियाहि घडत नाहीं व न पाहाण्याची क्रियाहि घडत नाहीं; (आणि दोन्हीं हि येणे स्वयेंचि असिजे) आणि हवीं असल्यास तिच्या त्या दृङ्मात्रतेमुळेंच तेथे पाहाणें व न पाहाणें हीं दोन्हीं आयतींच सिद्ध असतात ॥ १९६-९७ ॥

कारण—

जे पाहाणेंचि म्हणोनिया । पाहाणे नव्हे आपणया ।
ते न पाहाणे आपसया । हाच आहे ॥ १९८ ॥
आणि न पाहाणे मा कैसें । आपणपे पाहों बैसे ।
तरी पाहाणे हें ऐसें । हाचि पुढती ॥ १९९ ॥

अ० टी०—(जें पाहाणेचि म्हणोनिया पाहाणे नव्हे आपणया) "एका जनार्दनी पाहे । पाहातेंपण देव आहे" या नाथोक्तीप्रमाणें पाहाणें हा परमात्म्याचा स्वभावच आहे, म्हणून त्याला आपल्याकडे मुद्दाम असें कधींच पाहावें लागत नाहीं; व त्याप्रमाणें, तो कधीं आपल्याकडे पाहातहि पण नाहीं. (ते न पाहाणे आपसया हाच आहे) यामुळें न पाहाणें हें त्याच्या ठिकाणीं आयतेंच सिद्ध असतें; (आणि न पाहाणे मा कैसें !) आणि या त्याच्या न पाहाण्याला न पाहाणें तरी कसें म्हणावें ? कारण त्याच्या स्वभावभूत पाहाणेंपणाचा कधीं लोप होत नसल्यामुळें, तो (आपणपे पाहों बैसे) आपल्याकडे पाहूं लागला असतां (तरी पाहाणे हें ऐसें हाचि पुढती) तो अशाच रीतीनें, म्हणजे न पाहातांच, पाहातहि असतो. तस्मात् जसें न पाहाणें तसेंच पाहाणें हें देखील तेथे स्वभावसिद्धच असतें ॥ १९८-९९ ॥

एवंच, परमात्म्याचें जें पाहाणें तेंच त्याचें न पाहाणें व जें त्याचें न पाहाणें तेंच त्याचें पाहाणें, याप्रमाणें,त्याचें पाहाणें व न पाहाणें हीं दोन्हीं सारखींच, किंबहुना एकच होत.

अथवा, पाहिजे असल्यास असें समजावें कीं—

हे दोन्हीं परस्परें । नांदती एका हारें ।
बाधोनि येर येरें । नाहीं केलें ॥ २०० ॥

अ० टी०—(हे दोन्हीं परस्परें नांदती एका हारें) पाहाणें व न पाहाणें हे परस्पर सापेक्ष, किंवा परस्पर विरोधी, असे दोन प्रकार असून ते

दोन्हीं परमात्म्याच्या स्वरूपभूत दृङ्मात्रतेवर, पाहाणेपणावर, नांदत असतात, ह्मणजे त्याच्या आश्रयानें दृष्टोत्पत्तीस येत असतात. आणि (बाधोनि येर येरें नाहीं केलें) आपल्या स्वाभाविक विरोधामुळेंच एकमेकाचा बाध करून " विस्मरण गेलें घेवोनि स्मरण । नामा म्हणे खूण आली हाता " या नामदेवांच्या म्हणण्याप्रमाणें, सुंदोपसुंदासारखें दोघेंहि नाहींसे होतात, ह्मणज आपलें मिथ्यात्व दर्शवीत असतात ॥ २०० ॥

अथवा—

पाहाणया पाहाणे आहे । तरीं न पाहाणे हेंचि नोहे ।
म्हणोनी याची सोये । नेणती दोन्हीं ॥ २०१ ॥

अ० टी०—(पाहाणया पाहाणे आहे) स्वभावतःच पाहाणा, देखणा, ह्मणजे दृङ्मात्रस्वरूप, असा जो परमात्मा, त्याच्या स्वरूपांत सर्वत्र व सदासर्वकाल पाहाणेंपणच असावयाचें हें उघड होय. (तरीं न पाहाणे हेंचि नोहे) मग तेथे तद्विलक्षण असें जें न पाहाणें तें कसें घडणार ? अर्थात् घडूंच शकत नाहीं. आणि तेथे न पाहाणें नसल्यावर मग तत्सापेक्ष जें पाहाणें तें तरी तेथे कसें घडूं शकतें ? अर्थात् तेंहि घडूं शकत नाहीं. (म्हणोनी याची सोये नेणती दोन्हीं) म्हणून परमात्म्याच्या स्वरूपांत पाहाणें व न पाहाणें या दोन्हींची सोय होऊं शकत नाहीं. तेथे या दोघांपैकीं कोणाचाहि समावेश होऊं शकत नाहीं ॥२०१॥

एवं पाहाणे न पाहाणे । चोरोण जया असणे ।
ना पाहे तरी कोणे । काये पाहिलें ॥ २०२ ॥

अ० टी०—(एवं पाहाणे न पाहाणे, चोरोण जया असणे) एवंच, पाहाणें व न पाहाणें हे दोन्हीं भाव परमात्म्याला नेहमीं चोरूनच असतात, ह्मणजे त्याच्या पुढें ते चोरासारखे लपूनच असतात. अर्थात् त्याच्या स्वरूपांत भावरूपानें ते कधींच प्रादुर्भूत होऊं शकत नाहींत. (ना पाहे तरी कोणे काये पाहिलें ?) अथवा पाहाणेंपण हें ज्याअर्थी परमात्म्याचें स्वरूप आहे त्याअर्थी तो पाहात असलाच पाहिजे, असें जरी घटकाभर मानलें, तरी त्या पाहाण्यांत कोणीं काय पाहिलेलें असतें ? द्रष्टयानें दृश्य पाहिलेलें असतें होय ? ठीक आहे; पण त्याच्या त्या दृश्याकडे पाहाण्याला पाहाणें कसें म्हणतां येतें ? ॥ २०२ ॥

कारण—

दिसतेन दृश्य भासे । म्हणावें णा देखिलें ऐसें ।
तरी दृश्यास्तव दिसे । ऐसें नाहीं ॥ २०३ ॥

अ० टी०—(दिसतेन दृश्य भासे) येथे दृष्टीच्या योगानें, ह्मणजे तिच्या पुढच्या टोंकावर, दृश्य जरी दिसत असतें (तरी दृश्यास्तव दिसे ऐसें नाहीं) तरी तें तेथे आपल्या दृश्यपणानें असतें म्हणून दिसतें अशांतला काहीं प्रकार नाहीं. तर दृश्य या नांवाची कोणीं वस्तु तेथे नसूनहि पुनः दिसत मात्र असते. तेव्हां अशी नसतीच वस्तु जेथे दिसत असते तेथे (देखिलें ऐसें ह्मणावें णा) ती वस्तु आपण पाहिली असें काहीं म्हणतां येत नाहीं. अर्थात् नसत्याच वस्तुचें पाहाणें हें काहीं पाहाणें नव्हे, तर तो भ्रम होय ॥ २०३ ॥

तात्पर्य असें आहे कीं—

दृश्य कीर दृष्टीसी दिसे । परी साच कीं द्रष्टा असे ।
आतां नाहीं तें कैसें । देखिलें होये ॥ २०४ ॥

अ० टी०—(दृश्य कीर दृष्टीसी दिसे) द्रष्टा-दर्शन-दृश्यरूपी व्यवहारांत द्रष्टयाच्या दृष्टीला दृश्य स्पष्ट दिसत असतें; (परी) परंतु त्यांत वस्तुत्वाच्या दृष्टीनें पाहिलें असतां एकटा (द्रष्टा कीं साच असे) द्रष्टाच तेवढा खरा असतो. दर्शन व दृश्य यांच्या अंगीं काहीं स्वतंत्र वस्तुत्व नसतें. कारण, दर्शन ह्मणजे द्रष्टयाची दृष्टि व अतएव तें त्याचेंच एक अंग असून दृश्य हें तर केवळ द्रष्टयाच्या संकल्पानुसार त्याच्या दृष्टीनें स्वीकारलेलें प्रतिक्षणीं निरनिराळें असें रूप मात्र होय. किंबहुना, द्रष्टाच आपल्या दृष्टीच्या द्वारा दृश्याचें स्वरूप धारण करून त्या रूपानें तो आपणच आपला विषय होत असतो, त्याहून भिन्न अशी दृश्य या नांवाची कोणीं वस्तु त्या त्रिपुटींत नसते. (आतां नाहीं तें कैसें देखिलें होये) तेव्हां जी वस्तु मुळींच नाहीं ती पाहिली असें कसें म्हणतां येतें ! ॥ २०४ ॥

तर—

मुख दिसो का दर्पणीं । परी असणें कीं तियें मुखपणीं ।
तरी जाली ती वायाणी । प्रतीति कीं ॥ २०५ ॥

देखतांच आपनियाते । आलिये निदेचेनि हाते ।
तया स्वप्ना ऐसें येथे । निहाळितां ॥ २०६ ॥

अ० टी०—(मुख दिसो का दर्पणीं परी असणे कीं तियें मुखपणी) आरशांत आपलें मुख दिसत असतें, परंतु वास्तवतः तें असतें आपल्या मुखाच्या जागीं, आरशांत नसतें; (तरी जाली ती वायाणी प्रतीति कीं) व अतएव आरशांत जो आपल्यास आपल्या मुखाचा प्रत्यय येत असतो, तो जसा खोटा असतो तसें, किंवा (आपनियाते आलिये निदेचेनि हाते देखतांच) आपल्यास निद्रा आली असतां तिच्या योगानें जो देखावा आपल्या स्वरूपांत दृष्टोत्पत्तीस येत असतो (तया स्वप्ना ऐसें येथे निहाळितां) त्या स्वप्नाच्या देखाव्यासारखेंच, विचार करून पाहिलें असतां, येथील, ह्मणजे द्रष्टा-दर्शन-दृश्यरूपी व्यवहारांतील, द्रष्ट्याचें दृश्याकडे पाहाणें होय ॥ २०५--०६ ॥

किंबहुना—

निद्रिस्तु सुखासनी । वाहिजे आन वाहिनी ।
तो साचे काये ते सनीं । दशा पावे ॥ २०७ ॥

अ० टी०— (निद्रिस्तु) एखाद्या झोंपलेल्या मनुष्यानें स्वप्नांत जर असें पाहिलें कीं, (सुखासनीं वाहिजे आन वाहिनी) आपल्यास पालखीसारख्या सुखासनीं बसवून कोणी तरी वाहक आपल्यास वाहून नेत आहेत. तर (तो साचे काये ते सनीं दशा पावे) तो ज्या क्षणीं आपल्यास पालखींत बसलेला पाहात असतो, त्या क्षणीं तरी त्याला खरोखर ती दशा प्राप्त झालेली असते काय?–ह्मणजे तो खरोखरच पालखींत बसलेला असतो काय? ॥ २०७ ॥

कीं शिर्शेवीण एक एकें । दाविलीं राज्य करिती रंकें ।
तैसीचि तिये सतुकें । आथी काई ॥ २०८ ॥

अ० टी०–(कीं शिर्शेवीण एक एके रंकें राज्य करिती दाविलीं) किंवा राजा व प्रजा या दोघांचीं मस्तकरहित व अतएव रंक, ह्मणजे दीन झालेलीं, अशीं धडें, ह्मणजे कबंधें, हींच राज्य चालवीत आहेत, असें जर स्वप्नांत दिसलें, तर (तैसीचि तिये सतुकें आथी काई?) ज्या वेळीं तें

स्वप्न प्रत्यक्ष दिसत असतें त्या वेळीं तरी, तशा प्रकारचा राज्यकारभार पृथ्वीच्या पाठीवर कोठे खरोखर चाललेला असतो काय? ॥ २०८ ॥

नव्हे; तर—

ते निद्रा जेव्हां नाहीं । तेव्हां जो जैसा जिये ठायीं ।
तैसाचि स्वप्नीं काहीं । न दाविजेच कीं ॥ २०९ ॥

अ० टी०—(ते निद्रा जेव्हां नाहीं तेव्हां जो जैसा जिये ठायीं) ती निद्रा जेव्हां नसतें किंवा संपून जाते तेव्हां, जो जसा आप-आपल्या ठिकाणीं असतो, ह्मणजे पालखींत बसणारा मनुष्य जसा आपल्या बिछान्यांत लोळत असतो, व त्या शिरच्छेद झालेल्या राष्ट्राचीं डोकींहि जशीं आपआपल्या धडावर जशींचीं तशीं कायम असतात, (तैसाचि स्वप्नीं) तशींच तीं सर्व स्वप्नकालींहि आपआपल्या ठिकाणींच असतात. त्यांपैकीं कोणीहि कधीं पालखींत बसलेला नसतो व कोणाचा कधीं शिरच्छेदहि पण झालेला नसतो. आणि वास्तविक प्रकार हा ज्या अर्थीं असा आहे, त्या अर्थीं स्वप्नांत ज्यांनीं जें काहीं पाहिलेलें असतें त्यापैकीं वस्तुगत्या कोणीं (काहीं न दाविजेच कीं) काहीं पाहिलेलेंच नसतें, हें उघड होय ॥ २०९ ॥

तोच प्रकार द्रष्ट्यानें दृश्य पाहाण्याचा आहे. तो जेव्हां दृश्याकडे पाहात असतो तेव्हांहि तेथे द्रष्ट्याव्यतिरिक्त दुसरा कोणी दृश्य या नांवाचा पदार्थ वस्तुतः नसतो. अतएव वस्तुशून्य असा दृश्याचा नुस्ता प्रत्ययमात्र, अशा प्रकारचें जें तें द्रष्ट्याचें दृश्याकडे पाहाणें आहे, तें वास्तवतः काहीं न पाहाण्यासारखेंच आहे, असें समजलें पाहिजे.

त्याखेरीज दुसरें असें कीं—

तान्हेलया मृगतृष्णा । न भेटल्या सीन जे सणा ।
मा भेटलया कोणा । काये भेटलें ॥ २१० ॥

अ० टी०—(तान्हेलया मृगतृष्णा न भेटल्या सीन जे सणा) तृषेनें व्याकुळ झालेला मनुष्य किंवा पशु, यानें मृगजलाकडे धांव घेतली असतां त्याला मृगजल काहीं सांपडणार नाहीं व त्यामुळें त्याला धांवण्याचे नुस्ते श्रम मात्र होतील हें खरें. (मा भेटलया कोणा काये भेटलें), परंतु घटकाभर असें समजा कीं त्याला मृगजळ भेटलें, तर तेथे कोणाला काय भेटलें म्हणून समजावयाचें? अर्थात् काहींच नाहीं. कारण तेथे जळ या नांवाचा

पदार्थ तर नसणारच. तसेंच द्रष्ट्यानें दृश्याला पाहाणें ह्मणजे त्यानें वस्तुगत्या कांहीं न पाहाणें होय ॥ २१० ॥

कीं साऊलीचेनि व्याजें । मेळविलें जेणें दुजें ।
तयाचें करणें वांझें । जालें जैसें ॥ २११ ॥
तैसें दृश्य करूनियां । द्रष्ट्यातें द्रष्टया ।
दाऊनि धाडिलें वांया । दाविलेंपणहि ॥ २१२ ॥

अ० टी०—(कीं साउलीचेनि व्याजें मेळविलें जेणें दुजें) अथवा, प्रवासांत कोणीं तरी दुसरा सोबतीला पाहिजे म्हणून एखाद्या शाहाण्यानें जर आपल्याच सावलीच्या रूपानें तो दुसरा मिळविला तर, तो दुसरा कोण असेल बरें? अर्थात् कोणीच नाहीं; व अतएव (तयाचें करणे) त्या शाहाण्याचें आपल्या सावलीलाच सोबत म्हणून बरोबर घेणें, हें (जैसें वांझें जालें) जसें निरर्थक आहे, (तैसें द्रष्ट्यातें दृश्य करूनियां) त्याप्रमाणें द्रष्ट्यानें स्वतः आपणच दृश्य होऊन तें (द्रष्टया दाऊनि) आपणच पाहाणें हें निरर्थक असल्यामुळें, तसें करण्यांत (दाविलेंपणहि वायां धाडिलें) वस्तुगत्या त्यानें आपलें पाहातेंपणच व्यर्थ दवडणें होय ॥२११-१२॥

आतां, कित्येकांच्या मतें माया नामक शक्ति, ही परमात्म्यापुढें आदर्शस्थानीं येऊन त्यांत दृश्यरूपानें परमात्म्याला स्वस्वरूपावलोकनाचा लाभ करून देत असते. परंतु–

जें दृश्य द्रष्टाचि आहे । मा दावणें कां साहे ।
न दाविजे तरी नोहे । तया तो काही ॥ २१३ ॥

अ० टी०—(जें दृश्य द्रष्टाचि आहे मा दावणें कां साहे?) दृश्य हें जर द्रष्ट्याचेंच स्वरूप आहे, व द्रष्टा हा जर स्वभावतःच देखणा आहे, तर त्याला आपलें स्वरूप कोणीं दुसऱ्यानें दाखविणें हें तो कां सहन करील? ह्मणजे त्याला तें दाखवून देण्यासाठीं दुसरा कोणीं हवा कशाला? (न दाविजे तरी नोहे तया तो काही?) कारण त्याला जर दुसऱ्या कोणीं तें न दाखविलें तर तो स्वतः आपल्यास दिसणार नाहीं कीं काय? नव्हे; जो स्वरूपतःच देखणा असून सदासर्वकाल आपल्या स्वरूपाकडे न पाहातां पाहातच राहाणारा असा आहे, त्याला आपलें स्वरूप नित्यदृष्टच असाव-

याचें, ही गोष्ट उघड होय. मग त्याला तें दाखविण्यासाठीं मायेनें पुढें येण्याचें काय प्रयोजन? ॥ २१३ ॥

दुसरें असें कीं–

आरिसा पाहाता न पाहे। तरी मुखचि वांया जाये।
कीं तेणेवीण आहे। आपणपा कीं ॥ २१४ ॥
तैसें आत्मयातें आत्मया। न दाविचि पै माया।
तरी आत्मा वावो कीं वांया। तेंचि कीं ना ॥ २१५ ॥

अ० टी०–(पाहाता आरिसा न पाहे तरी मुखचि वांया जाये) मुखाचें अस्तित्व हें त्याच्या प्रतिबिंबाच्या दिसण्यावर अवलंबून नसल्यामुळें, पाहाणारानें तें आरशांत न पाहिलें तरी, मुख नाहीं असें काहीं ठरणार नाहीं, व तें नाहींसें होणारहि पण नाहीं. (कीं तेणेवीण आहे आपणपा कीं) तर तें, आरसा न पाहिला तरी व अतएव तेथे त्याचें प्रतिबिंब न दिसलें तरी, आपल्या ठिकाणीं असणारच. (तैसें आत्मयातें आत्मया न दाविचि पै माया) त्याप्रमाणें, आत्मसंज्ञित द्रष्टयाला, मायेनें आपला आरसा पुढें करून तद्वारा स्वस्वरूपाचा द्रष्टा न केलें (तरी आत्मा वावो) तरी आत्मा काहीं नव्हेसा होणार नाहीं. (कीं वांया तेंचि कीं ना?) मग नसत्या मायेची ही कल्पना व्यर्थच नव्हे काय? ॥ २१४-१५ ॥

यास्तव–

आपणापे द्रष्टा। न करितां असे पैठा।
आतां जालाचि दिठा। कां करावा ॥ २१६ ॥

अ० टी०—(आपणापे द्रष्टा न करितां असे पैठा) आपल्या स्वरूपाचें द्रष्टेपण न करतांहि, ह्मणजे आपल्या स्वरूपाकडे कधीं न पाहातांहि, नेहमीं पाहातेपणानेंच, सदासर्वकाळ द्रष्टेपणानेंच, असणारा असा जो आत्मा, (आतां जालाचि दिठा कां करावा?) त्या स्वभावसिद्ध अशा द्रष्टयाला मायेनें किंवा कोणींहि उगीच आपल्या स्वरूपाचा द्रष्टा कां करावा? तसें करण्याचा उपयोग काय? अर्थात् काहीं नाहीं ॥ २१६ ॥

नाना मागुतें दाविलें। तरी पुनरुक्त तेंचि जालें।
येणेंहि बोलें गेलें। दावणें वृथा ॥ २१७ ॥

अ० टी०–(नाना) इतकेंच केवळ नव्हे तर, (मागुतें दाविलें तरी पुनरुक्त तेंचि जालें) स्वस्वरूपाच्या स्वभावसिद्ध अशा द्रष्ट्याला निष्कारण दृश्याचें निमित्त पुढें करून पुनः पुन्हां आपल्या स्वरूपाचा द्रष्टा करणें, हें वस्तुगत्या पुनरुक्ति-दोषासारखें दोषरूप होय. आणि (येणे बोलेंहि गेलें दावणे वृथा) या दृष्टीनेंहि, मायेनें आत्म्याला दृश्यमिषानें आपल्या स्वरूपाचा द्रष्टा करणें, हें व्यर्थच ठरतें ॥ २१७ ॥

एवंच—

दोरा सर्पा भासा । साचपणे दोरु का जैसा ।
द्रष्टा दृश्या तैसा । द्रष्टा साचु ॥ २१८ ॥

अ० टी०–(दोरा सर्पा भासा साचपणे जैसा का दोरु) रज्जुच्या आंगावर भासणारा सर्प हा मिथ्या असून त्याचें अधिष्ठानभूत जी रज्जु ती जशी खरी असते, (तैसा द्रष्टा दृश्या द्रष्टा साचु) त्याचप्रमाणें द्रष्ट्याच्या आंगावर भासमान होणारें दृश्य मिथ्या असून तदधिष्ठानभूत जो द्रष्टा, तो मात्र खरा होय ॥ २१८ ॥

यद्यपि—

दर्पणें आनि मुखें । मुख दिसे हें न चुके ।
परी मुखें मुख सतुकें । दर्पणीं नाहीं ॥ २१९ ॥
तैसा द्रष्टा दृश्यां दोहीं । साच कीं देखता ठावो ।
म्हणोनी दृश्य तें वावो । देखिलें जन्हीं ॥ २२० ॥

अ० टी०–(दर्पणें आनि मुखें मुख दिसे हें न चुके) आरसा आणि मुख हे दोन पदार्थ एकत्र झाल्यावर आरशांत मुख हें आपल्या प्रतिबिंबरूपानें दिसणारच. तें कांहीं दिसल्यावांचून राहूं शकत नाहीं. (परी मुखें मुख सतुकें दर्पणीं नाहीं) तथापि खरें मुख हें जसें मुखाच्या ठिकाणीं असतें, आरशांत नसतें, (तैसा द्रष्टा दृश्यां दोहीं साच कीं देखता ठावो) तसेंच द्रष्टा व त्याची दृष्टि हे दोन पदार्थ एकत्र असल्यावर दृष्टीच्या पुढल्या टोंकाशीं दृश्य हें दिसल्यावांचून कसें राहील ? अर्थात् तें दिसावयाचेंच. परंतु द्रष्टा व दृश्य या दोन पदार्थांत द्रष्टा हा मात्र खरा असतो; आणि त्याची दृष्टि, व तिचें अंगभूत दृश्य,

हें केवळ द्रष्ट्याच्या संकल्पानुसार उदयास येणारें व अस्तंगत होणारें असें आहे. (ह्मणोंणी दृश्य तें वावो देखिलें जर्‍हीं) यास्तव, दृश्य हें जरी दिसत असलें तरी तें मिथ्याच आहे, असें समजलें पाहिजे ॥ २१९-२० ॥

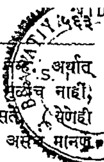
असो तर एकंदरींत, परमात्म्याच्या स्वरूपांत एक द्रष्टा व एक दृश्य असे दोन पदार्थ दिसतात हें खरें; परंतु वस्तुगत्या द्रष्टा हाच दृश्यरूपानें प्रत्यास येत असून तो वस्तुतः परमात्मरूप असल्यामुळें, द्रष्टा व दृश्य हे दोन्हीं पदार्थ सारखेच परमात्मरूप आहेत, असें मानावें लागतें. त्यांत भेद मानतां येत नाहीं. आणि त्याचप्रमाणें, परमात्म्याचें स्वस्वरूपाकडे पाहाणें व न पाहाणें हें, त्याच्या स्वरूपांत या द्रष्टा-दृश्यरूपी विश्वाचा अनुक्रमें उदय व अस्त होण्याचें हेतु असल्यामुळें, परमात्म्याची एक विश्वसहित व अतएव सविशेष आणि एक विश्वरहित व अतएव निर्विशेष, अशा दोन अवस्था जरी मानल्या गेल्या आहेत, तरी पण परमात्म्याचें तें स्वस्वरूपाकडे पाहाणें व न पाहाणें हीं दोन्हीं सारखींच-नव्हे एकच--असल्यामुळें, तद्धेतुक अशा त्या परमात्म्याच्या सविशेष व निर्विशेष संज्ञित दोन्हीं अवस्था वस्तुगत्या एकच होत. त्या निरनिराळ्या दोन अवस्था मानतां येत नाहींत. आणि वस्तुस्थिति ही ज्याअर्थी अशा प्रकारची आहे त्याअर्थी, सृष्टींत, दृश्याच्या स्वरूपांतील सजातीय-विजातीय-स्वगतभेद, दृश्य व द्रष्टा यांच्या स्वरूपांतील भेद व शिवाय आणखी त्या दोघांच्याहि आहे-नाहीं-पणाचे भेद, असे जे अनेक भेद प्रतीत होत असतात त्यांनां मुळांत काहीं ठाव-ठिकाण नाहीं; व अतएव, तद्विषयक प्रत्यय हे वस्तुगत्या मुळींच नसणाऱ्या अशा पदार्थांचे प्रत्यय असल्यामुळें ते मिथ्या प्रत्यय होत. त्यांत यथार्थतेचा नुस्ता गंध देखील नाहीं, असेंच मानणें प्राप्त आहे.

८ शंका-समाधान.

आतां, या संबंधानें अशी एक शंका येण्याचा संभव आहे कीं—

चावो कीर होये । तर्‍हीं दिसते तंव आहे ।
येणेंही बोलें होये । आधी ऐसें ॥ २२१ ॥

अ० टी०—(यावो कीर होये) हा दृश्याचा पसारा वस्तुतः खोटा असेल तर तसा तो खुशाल असो; पण तो जरी तसा असला (तर्‍हीं दिसते



तंव आहे) तरी तो प्रत्यक्ष दिसत असतो, हें काहीं खोटें नव्हे. अर्थात् श्रोत्रादि इंद्रियद्वारा ज्याचा प्रत्यक्ष अनुभव घडत असतो, तें मुळींच नाहीं; असें काहीं म्हणतां येत नाहीं. तर, तें ज्याअर्थी दिसत असतें (येणेंही बोलें होये आथी ऐसें) त्याअर्थी तें काहीं तरी असतें, असें मानणें प्राप्त आहे. नव्हे काय? ॥ २२१ ॥

परंतु दृश्य हें दिसत असतें असें वाटणें, हाच मुळीं भ्रम होय. खरें बोलावयाचें ह्मणजे, तें मुळीं दिसतच नाहीं. कारण—

तरी आण आणातें । देखोन होये देखतें ।
तरी मानूये तें । देखिलें ऐसें ॥ २२२ ॥

अ० टी०–(तरी आण आणातें देखोन होये देखतें) दिसण्याचा व्यवहार सिद्ध होण्यासाठीं, एक पाहाणारा व एक दिसणारा असे दोन पदार्थ हे असावेच लागतात; आणि त्याप्रमाणें, एकानें दुसऱ्याकडे पाहिलें असतां, जेव्हां तो दुसरा पदार्थ पहिल्या पाहाणाराच्या दृष्टीचा विषय होतो, (तरी तें देखिलें ऐसें मानूयें) तेव्हां त्या पाहाणाराला तो दिसला, असें मानतां येतें. एरव्हीं, एक पाहाणारा व एक दिसणारा, असे दोन पदार्थ असल्याखेरीज, दिसणें या कार्याची घटनाच मुळीं संभवत नाहीं ॥२२२॥

आणि—

येथे देखोनि कां न देखोनि । ऐक्य का नाना होऊनि ।
परी हा येणे वांचूनी । देखणें असे ॥ २२३ ॥

अ० टी०—(येथे ऐक्य कां नाना होऊनि देखोनि का न देखोनि) येथे तर, कोणीं आपल्या एकपणाला पाहात असो, अनेकविध होऊन अनेकपणाला पाहात असो, कीं कोणीं कोणाला पाहात नसो, (परी हा येणे वांचूनि देखणें असे) पण जो कोणीं हें सर्व करतांना दिसतो तो, आपल्या नुस्त्या पहातेपणानें असण्याखेरीज आणखीं पाहातहि असतो, ह्मणजे दुसऱ्या कोणत्या तरी पदार्थाला विषयहि करीत असतो, कीं काय? नव्हे; तर तो नुस्त्या आपल्या पाहातेपणानें असतो मात्र. अर्थात् नुस्तें पाहातेंपण, असा जो द्रष्टा, त्या एकट्याच्या आंगावर येथे हे "श्वान खंडेराय एकचि सोने" यासारखे एक. अनेक-पणाचे, आणि त्याच्याकडे

पाहाण्या-न पाहाण्याचे व ते दिसण्या-न-दिसण्याचे, सर्व व्यवहार प्रत्ययास येत असतात; व त्या सर्व व्यवहारांनां आश्रय देऊनहि पुनः सोनें जसें स्नानालाहि ओळखीत नाहीं व खंडेरायालाहि ओळखीत नाहीं, तसा द्रष्टा हा त्या व्यवहारांपैकीं कशालाहि न ओळखतां आपल्या नुस्त्या पाहातेपणानें असतो ॥ २२३ ॥

तेव्हां, या अशा एकटेपणाच्या स्थितींत, दृश्य हें दिसत असतें, असें कसें मानतां यावें ? दृश्य जेथे मुळींच नसतें तेथे तें दिसणार कसें ! अर्थात् येथे दृश्य या नांवाच्या एका वस्तुकडे द्रष्टा या नांवाच्या दुसऱ्या एका पदार्थानें पाहिलें व पहिलें दुसऱ्याला दिसलें, अशा प्रकारचें कार्य-घटना मुळींच होत नाहीं. तर—

> आरिशाणे हों का दाविलें । तऱ्हीं मुखचि मुख देखिलें ।
> तो न दावी तऱ्हीं संचलें । मुखचि मुखीं ॥ २२४ ॥
> तैसें दावितें नाहीं । तरी हाचि येयाचा ठायीं ।
> ना दाविले तऱ्हीही । हाचि यया ॥ २२५ ॥

अ० टी०—(*आरिशाणे हों का दाविलें तऱ्हीं मुखचि मुखें देखिलें*) आरशानें मुखाचें प्रतिबिंब मुखाला दाखविलें तरी जसें मुखच मुखाला पाहात असतें, आणि (तो न दावी तऱ्हीं संचलें मुखचि मुखीं) त्यानें तें न दाखविलें तरी मुखाच्या ठिकाणीं आपल्या मुखपणाची जाणीव जशी ठसावलेलीच असते, (तैसें) त्याप्रमाणें जेव्हां (दावितें नाहीं) आत्म्यापुढें दृश्य नसतें (तरी हाचि येयाचा ठायीं) तेव्हां तरी आत्मा हा आपल्या स्वरूपाकडे पाहातच असतो, (ना दाविले तऱ्हीहि हाचि यया) आणि जेव्हां त्याच्या दृष्टीपुढें दृश्य असतें तेव्हां तरी तो दृश्यमिषानें वस्तुतः आपल्याच स्वरूपाकडे पाहात असतो ॥ २२४-२५ ॥

तस्मात्—

> जागृति दाविला । कां निदां हारविला ।
> परी जैसा का एकला । पुरुप पुरुषीं ॥ २२६ ॥

अ० टी०—(जागृति दाविला कां निदां हारविला) जागृतींत आपल्यास आपलें शरीर दिसत असतें व निद्रेत तें हरवलेलें, ह्मणजे आपल्यास दिसे-

नासें झालेलें असतें; (परी जैसा का एकला पुरुष पुरुषीं) परंतु त्या दोन्हीं अवस्थांत आपण जसे आपल्या ठिकाणीं स्वविषयक जाणीवेनें युक्त असे असतोंच. एरव्हीं झोंपेंतूनसुद्धां कोणाच्याहि हांकेला आपण जे 'ओ' देऊन उठत असतों, तसें तें आपल्यास कसें करतां आलें असतें ? ॥ २२६ ॥

कां रायातें तूं रावो । ऐसा दाविजे प्रत्ययो ।
तऱ्ही ठाये ठावो । राजाचि असे ॥ २२७ ॥

अ० टी०–(कां रायातें तूं रावो ऐसा दाविजे प्रत्ययो तऱ्ही) अथवा, राजाला 'तूं राजा आहेस' असें सांगून त्याला आपल्या राजेपणाचा प्रत्यय दिला तरी, ह्मणजे त्याला आपल्या राजेपणाची आठवण किंवा ओळख दिली तरी, तो (ठाये ठावो राजाची असे) जसा आपल्या ठिकाणीं आपल्या राजेपणाला जाणूनच असतो ॥ २२७ ॥

ना तरी रायपणे राया । नाणिजे कीं प्रत्यया ।
तऱ्ही काये ऊणे तया । मार्जी असे ॥ २२८ ॥

अ० टी०–(ना तरी) आणि (रायपणे राया नाणिजे कीं प्रत्यया) राजाला त्याच्या राजेपणाचा परिचय न दिला (तऱ्हीं काय उणे तया मार्जी असे ?) तरी त्याच्या ठिकाणीं ठसावलेल्या राजेपणाच्या जाणीवेंत काय उणें होतें ? अर्थात् कांहीं नाहीं ॥ २२८ ॥

तैसें दावितां हे न दावितां । हा यया परौता ।
चढे ना तुटे आयिता । असतचि असे ॥ २२९ ॥

अ०टी०–(तैसें दावितां हे न दावितां) त्याप्रमाणें, आत्म्यापुढें दृश्य हें असो वा नसो, आणि तो त्याच्याकडे पाहात असो वा नसो, त्या दोन्हीं स्थितींत (हा यया परौता) तो वस्तुगत्या दृश्याच्या असण्या-नसण्याच्या व पाहाण्या-न-पाहाण्याच्या पलीकडे, नुसत्या आपल्या पाहातेपणानें मात्र असतो. त्याच्या स्वाभाविक पाहातेपणाचा (चढे ना तुटे) दृश्याकडे पाहाण्यानें उत्कर्ष होत नाहीं व न पाहाण्यानें अपकर्षहि पण होत नाहीं. तर तो (आयिता असताचि असे) त्याचा स्वभावसिद्ध पाहातेपणा–नुसता पाहातेपणामात्र–आपल्या स्वाभाविक स्थितींत जसा असावयाचा तसाचा तसाच सदासर्वकाल असतो ॥ २२९ ॥

आणि वास्तविक प्रकार जर असा आहे—

तरी कां निमित्य पिसें । हाचि यया दाऊं बैसे ।
देखतें नाहीं तैं आरिसे । देखावे कवणे ॥ २३० ॥

अ० टी०—(तरी कां निमित्य पिसें हाचि यया दाऊं बैसे) तर, आपल्याला आपलें स्वरूप दाखविण्यासाठीं, ह्मणजे आपणच आपल्याकडे पाहाण्यासाठीं, निमित्त ह्मणून दृश्याला पुढें घेण्याचा वेडगळपणा परमात्मा हा कशाला करील? अहो, जेथे आपलें स्वरूप आपल्यास न पाहातां दिसत असतें तेथे कोणालाहि त्याच्याकडे पाहाण्याची जरूरच काय? आणि (देखतें नाहीं तैं आरिसे देखावे कवणे?) ती नसल्यावर मग आरशाकडे पाहाणार कोण? व कोणींहि त्याच्याकडे कशाकरितां पाहावयाचें?॥२३०॥

खरें म्हटलें ह्मणजे—

दीप दावितयातें रची । कीं तेणेचि सिद्धि दीपाची ।
तैसी सत्ता निमित्ताची । येणे साच ॥ २३१ ॥

अ० टी०—(दीप दावितयातें रची कीं तेणेचि सिद्धि दीपाची?) दिवा हा दिवा लावणाराला निर्माण करतो कीं दिवा लावणाराच्या योगानें दिवा अस्तित्वांत येत असतो? अर्थात् दिवा लावणाराच्या योगानें दिव्याचें अस्तित्व सिद्ध होत असतें, हें उघड होय. (तैसी सत्ता निमित्ताची येणे साच) त्याचप्रमाणें, निमित्त म्हणून पुढें येणारें दृश्य हें द्रष्ट्याच्या स्वाभाविक पाहातेपणामुळें अस्तित्वांत येत असतें. त्याखेरीज तें मुळीं जन्मासच येऊं शकत नाहीं ॥ २३१ ॥

यद्यपि—

वन्हीतें वन्हिसिखा । प्रकाशे कीर देखा ।
परी वन्हि न होऊनि लेखा । येईल काई ॥ २३२ ॥

अ० टी०—(वन्हीतें वन्हिसिखा प्रकाशे कीर देखा) प्रकाशरूपानें अग्नीचें अस्तित्व स्पष्ट प्रतीत होण्यास त्याच्या ज्वाळा जशा साधनीभूत होतात, तसें दृश्य हें द्रष्ट्याला द्रष्टा ह्मणून प्रसिद्धीस आणण्यास निमित्तरूपानें कारणीभूत होत असतें, ही गोष्ट निर्विवाद. (परी वन्हि न होऊनि

लेखा येईल काई ?) तथापि, अग्नि नसतां ज्वाळा कधीं दृष्टोत्पत्तीस येत असते काय? अर्थात् नाहींच. तर मग त्याचप्रमाणें, दृश्याचें अस्तित्व हें सर्वस्वी द्रष्टयाच्या स्वाभाविक पाहातेपणावर अवलंबून आहे, त्याखेरीज त्याला दुसरा कोणताहि आधार नाहीं ॥ २३२ ॥

आणि निमित्य जें बोलावें । तें येणेंचि दिसोनि दावावें ।
देखिलें तरी स्वभावें । दृश्यहि हा ॥ २३३ ॥

अ० टी०—(आणि) त्याखेरीज, मुख्यत्वेंकरून पाहावयाचें हें कीं, (निमित्य जें बोलावें) द्रष्टयाला द्रष्टा हें नामाभिधान प्राप्त होण्यापुरतेंच कां असेना, पण निमित्त ह्मणवणारें जें दृश्य, तें तरी कोण ? कोठें ? तर अर्थात् (तें येणेंचि दिसोनि दावावें) द्रष्टा हा आपल्या स्वरूपाकडे पाहूं लागला असतां, तो आपणच आपल्यास दृश्यरूपानेंहि निदर्शनास आणीत असतो! तेव्हां (देखिलें तरी स्वभावें दृश्यहि हा) त्यानें दृश्याकडे पाहिलें व दृश्य त्याला दिसलें तरी वस्तुगत्या दृश्यहि तोच. अर्थात् जो द्रष्टा तोच दृश्य, जो पाहाणारा तोच दिसणारा! तो पाहातो ह्मणून त्याला द्रष्टा व तो दिसतो ह्मणून त्याला दृश्य ह्मणावयाचें, इतकेंच! ॥ २३३ ॥

म्हणोनि स्वयंप्रकाशा यया । आपणापे देखावया ।
निमित्य हा वांचोनिया । नाहींच मा ॥ २३४ ॥

अ० टी०—(ह्मणोनि स्वयंप्रकाशा यया आपणापे देखावया) यास्तव, स्वयंप्रकाश, प्रकाशस्वभाव, अशा या आत्म्याला, स्वतः आपल्याकडे पाहाण्यासाठीं, (निमित्य हा वांचोनिया नाहींच मा) त्याच्या इच्छेव्यतिरिक्त दुसऱ्या कोणत्याहि निमित्ताची अपेक्षा नाहीं. तर तोच आपल्या त्या पाहाण्याचें निमित्त होय. अर्थात् वस्तुगत्या त्यानें आपल्याकडे पाहाणें हें सर्वथा निर्निमित्त, व अतएव स्वाभाविक आहे, असें समजलें पाहिजे. ॥ २३४ ॥

एवंच—

भलतेनि विन्यासें । दिसत तरणेंचि दिसे ।
हा वांचून नसे । येथे कांहीं ॥ २३५ ॥

अ० टी०—(भलतेनि विन्यासें दिसत) परमात्मा हा कोणत्याहि प्रकारेंकरून पाहात वा दिसत असो—तो द्रष्टा-दर्शन-दृश्यरूपानें स्वस्वरू-

पाचें अवलोकन करीत असो वा स्वस्वरूपावस्थित राहून स्वसंवेद्यतेच्या रूपानें तो आपल्या स्वरूपाचा बोध घेत असो--त्या दोन्हीं स्थितींत तो (तेणेचि दिसे) स्वतःच आपल्यास पाहात असतो, आपल्याच प्रकाशानें आपणच आपल्यास दिसत असतो व आपल्या त्या पाहाण्या-दिसण्याचें निमित्तहि पण तोच—म्हणजे त्याचीच इच्छा—होय.(हा वांचून नसे येथे कांहीं) त्यांत तद्व्यतिरिक्त दुसऱ्या कोणाचा काहीं संबंध नाहीं ॥ २३५ ॥

अर्थात्—

लेणे आणि भांगारें । भांगाराचि एक स्फुरे ।
कां जे येथे दुसरें । नाहींच म्हणोनि ॥ २३६ ॥

अ० टी०–(लेणे आणि भांगारें) गोट-पाटल्या वगैरे सोन्याचे अलंकार आणि त्याचे लगड-चीप वगैरे लहान-मोठे तुकडे, या सर्वांत (भांगाराचि एक स्फुरे) जसें एक सोनेंमात्र सर्वत्र दिसत असतें. (कां जे येथे दुसरें नाहींच म्हणोनि) कारण, त्यांत सर्वत्र एकट्या सोन्याचीच व्याप्ति असते, तद्व्यतिरिक्त दुसरें तेथे काहींच नसतें, म्हणून ॥ २३६ ॥

अथवा—

जळ तरंगीं दोन्हीं । जळावांचूनि नाहीं ।
म्हणोन आन काहीं । नाहीं ना नोहे ॥ २३७ ॥

अ० टी०–(जळ तरंगीं दोन्हीं जळावांचूनि नाहीं) जळ व त्यावर उठणारे तरंग, या दोहोंत एका जलाव्यतिरिक्त दुसरें काहींच नसतें. (म्हणोन आन काहीं नाहीं ना नोहे) म्हणून, जळाहून तरंग हा निराळा पदार्थ आहे, हें जसें मानलें जात नाहीं व मानतां येतहि पण नाहीं॥२३७॥

अथवा–

हो कां घ्राणानुमेयो । येवो कां हातीं घेवो ।
लाभो कां दिठीं पाहों । भलतैसा ॥ २३८ ॥
परी कापुराच्या ठायीं । कापुरा वांचूनि दुजे नाहीं ।

अ० टी०–(हो कां घ्राणानुमेयो येवो) कापुर हा त्याच्या सुवासावरून घ्राणेंद्रियद्वारा अनुमानानें कळण्यांत येवो, (कां हातीं घेवो लाभो) कीं त्याच्या खडेपणामुळें तो हातीं घेतां येवो, (कां दिठीं पाहों) किंवा,

तो दृष्टीला दिसत असो, मिळून (भलतैसा) यांपैकीं कोणत्याहि रीतीनें जरी तो जाणण्यांत आला ॥२३८॥ (परी कापुरच्या ठायीं कापुरवांचूनि दुजें नाहीं) तरी कापुराच्या ठिकाणीं जसें एका कापुरपणाखेरीज दुसरें असें कांहींच नसतें–

तैसा रीती भलतयाही । हाचि यया ॥ २३९ ॥

अ० टी०–(तैसा भलतयाही रीती हाचि यया) त्याप्रमाणें, आत्मा हा एका ठिकाणीं द्रष्ट्याच्या रूपानें दिसला काय, व दुसऱ्या ठिकाणीं दृश्याच्या रूपानें दिसला काय, तो तसा निरनिराळ्या रीतीनें दिसूनहि पुन्हां सर्वत्र असतो आपल्या नुसत्या आत्मपणानें आत्माचा आत्माच. त्यांपैकीं कोठेहि त्याच्या स्वरूपांत दुसरेपणा असा नुसत्या नांवालासुद्धां कांहीं झालेला नसतो ॥ २३९ ॥

आणि वास्तविक प्रकार हा असा असल्यावर–

आतां दृश्यपणे दिसो । का द्रष्टा होवोन असो ।
परी हा वांचोन अतीसो । नाहीं येथे ॥ २४० ॥

अ० टी०––(आतां) मग तो (दृश्यपणे दिसो का द्रष्टा होवोन असो) दृश्यपणें दिसत असो कीं द्रष्टा होऊन त्या आपल्या दृश्याकडे पाहात असो, त्यांपैकीं तो कसाहि दिसला व कांहीं करीत असला (परी हावांचोन अतीसो येथे नाहीं) तरी, त्याच्या त्या दिसण्या-पाहाण्याच्या व्यवहारांत, तद्व्यतिरिक्त दुसरें असें कांहीं असत नाहीं व असूं शकत नाहीं, असेंच मानावें लागतें ॥ २४० ॥

तात्पर्य असें आहे कीं–

गंगा गंगापणे वाहो । कीं सिंधु होवोन राहो ।
परी पाणीपणा नवलावो । हें न देखो कीं ॥ २४१ ॥

अ० टी०–(गंगा गंगापणे वाहो कीं सिंधु होवोन राहो) गंगा ही कोठे आपल्या गंगापणानेंच वाहात असली व कोठे ती समुद्रांत मिसळून समुद्रपणास प्राप्त झाली असली (परी पाणीपणा नवलावो हें न देखों कीं) तरी त्यांपैकीं कोठेहि तिच्या पाणीपणाला, तद्भिन्न व अतएव आश्चर्यकारक, असें एखादें स्वरूप प्राप्त झालें आहे, असा प्रकार कांहीं दिसणार नाहीं॥२४१॥

अथवा—

थिजावें कीं विघरावें । हें अप्रयोजक आघवें ।
घृतपण नव्हे । अनारिसें ॥ २४२ ॥

अ० टी०—(थिजावें कीं विघरावें) तुपाचा थिजलेपणा असो, पातळपणा असो, कीं त्यांत आणखीं रवेपणा-पापुद्रेपणासारखे अनेक भेद व पोटभेद झालेले दिसत असोत, वस्तुगत्या (हें अप्रयोजक आघवें) ते सर्व भेद व पोटभेद नुसते दिसण्यापुरते व अतएव तुच्छ होत. कारण त्यांपासून (घृतपण नव्हे अनारिसें) तुपाच्या तूपपणाला काहीं बाध येत नाहीं व त्याच्या आंगीं काहीं निराळेपणाचा भाव उत्पन्न होत नाहीं, हें सांगावयास नकोच ॥ २४२ ॥

अथवा—

ज्वाळा आनि वन्हि । न लेखिजती दोन्हीं ।
वन्हिमात्र ह्मणोनि । आन नव्हेचि कीं ॥ २४३ ॥

अ० टी०—(ज्वाळा आनि वन्हि न लेखिजती दोन्हीं) अग्नि आणि त्याच्या ज्वाळा हे निरनिराळे दोन पदार्थ काहीं गणले जात नाहींत. कारण, (वन्हिमात्र, आन नव्हेचि कीं, ह्मणोनि) ते दोन्हीं पदार्थ स्वरूपतः व स्वभावतः अग्निमात्र असे असतात, त्यांच्या आंगीं अग्निपणाखेरीज दुसरें असें काहींच नसतें, ह्मणून ॥ २४३ ॥

आणि या गंगादि सर्व पदार्थांच्या ठिकाणीं भासणारा दोनपणा, हा जसा नुस्ता भासमान मात्र होणारा, व अतएव खोटा, तुच्छ, असा असतो—

तैसें दृश्य का द्रष्टा । या दोन्हीं दशा वांझटा ।
पाहातां एकी काष्ठा । स्फूर्तिमात्र तो ॥ २४४ ॥

अ० टी०—(तैसें दृश्य का द्रष्टा या दोन्हीं दशा) तशा आत्म्याच्या, दृश्यपणा व द्रष्टेपणा या दोन्हीं दशा, त्याच्या स्वरूपांत नुस्त्या प्रतीतमात्र होणाऱ्या आहेत. तस्मात् त्याहि दोन्हीं दशा तशाच (वांझटा) अर्थरहित, वस्तुत्वशून्य, व अतएव खोट्या, तुच्छ, असून, (पाहातां एकी काष्ठा स्फूर्तिमात्र तो) वस्तुत्वाच्या दृष्टीनें पाहिलें असतां, आत्म्याची दशा अशी एकच, व ती स्फूर्तिमात्र, ज्ञानमात्र, ही होय ॥ २४४ ॥

आणि—

इये स्फूर्ती कढूनि । नाहीं स्फूर्तिमात्र वांचूनि ।
तरी काय देखोनि । देखतुसे ॥ २४५ ॥

अ० टी०—(इये स्फूर्तीकढूनि) या आत्म्याच्या स्फूर्तिमात्र अशा अवस्थेंत त्याच्याकडून, खरें बोलावयाचें ह्मणजे, (स्फूर्तिमात्रवांचूनि नाहीं) नुस्त्या एका स्फूर्तीखेरीज, स्फुरणमात्रतेखेरीज, दुसरें असें कांहींच घडूं शकत नाहीं व कधीं घडतहि पण नाहीं. (तरी काय देखोनि देखतुसे) तेव्हां, तो आपल्या त्या नुस्त्या स्फूर्तिरूपानें पाहाणार तें काय? व तद्द्वारा त्याला दिसणार तें काय? अर्थात् तेथें कोणीं कोणाकडे पाहाणेंहि नाहीं व कोणीं कोणाला दिसणेंहि पण नाहीं. तर नुस्तें स्फुर्तिमात्रपणानें असणें मात्र आहे ॥ २४५ ॥

एवंच—

पुढें फरके ना दिसतें । ना मागें डोकावी देखतें ।
पाहाणें येणे येयातें । स्फुरद्रूपचि ॥ २४६ ॥

अ० टी०—(पुढें फरके ना दिसतें ना मागें डोकावी देखतें) द्रष्टा-दर्शन-दृश्यरूपी देखाव्याचें जें स्वरूप आपण लक्ष्यांत घेतलेलें असतें तसें, वस्तुगत्या या देखाव्याच्या निमित्तानें आत्म्यानें आपल्या स्वरूपाकडे पाहाण्यांत, दर्शनाच्या पुढल्या टोंकाशीं ना तर कोणीं ‘ दृश्य ’ या नांवाची वस्तु फडकत असते, व ना तेथें कोणीं द्रष्टृभावास प्राप्त होऊन तो दर्शनाच्या मागल्या टोंकाच्या खिडकींतून डोकावून दृश्याकडे पाहात असतो. तर (पाहाणे येणे येयातें स्फुरद्रूपचि) त्याचें हें आपल्या स्वरूपाकडे पाहाणें नुस्तें स्फूर्तिमात्र, नुस्तें स्फुरणमात्र, अशा स्वरूपाचें असतें. तद्व्यतिरिक्त दुसऱ्या कोणत्याहि प्रकारचें पाहाणें—दिसणें वगैरे तेथें कांहीं नसतें ॥ २४६ ॥

तस्मात्—

कल्लोळीं जळीं घातलें । सोनेनीं सोने पांघुरलें ।
दिठीचे पांये गुंतले । दिठीसीचि ॥ २४७ ॥

अ० टी०—(कल्लोळीं जळीं घातलें) कल्लोळानें ह्मणजे तरंगानें पाण्यांत बुडणें हें जसें त्याचें खरें बुडणें नसतें; कारण तो कांहीं दगडा-

सारखा पाण्यांत बुडून त्याच्या तळाशीं जाऊन बसत नाहीं. आणि त्याच्या त्या बुडण्याला जर ' बुडणें ' न म्हणावें तर, तो पाण्यांत बुडाल्यानंतर त्याचें नांव किंवा रूप शिल्लक राहिलेलें वर काहीं दिसत नाहीं.म्हणून त्याच्या त्या बुडण्याला जसें बुडणेंहि म्हणतां येतें व न बुडणेंहि म्हणतां येते. अथवा, (सोनेनी सोनें पांघुरलें) सोन्यानें सोनें पांघरण्यांत जसें पांघरणेंहि असतें व न पांघरणेंहि असतें. कारण त्याच्या लहान-मोठ्या सर्व तुकड्यांच्या आंगावर सोनेंपणा हा असतोच. तेव्हां तें त्यानें सोनें पांघरणेंच होय. आणि तो सोनेपणा, त्यानें न पांघरला तरी त्याच्या आंगावर असावयाचाच, तस्मात् तेंच त्यानें सोनें न पांघरणेंहि म्हणतां येतें. तसेच (दिठीचे पांये गुंतले दिठीसीचि) दृष्टीचे पांय तिच्या दृष्टिपणांत गुंतल्यानें तिचें आपल्या दृष्टिपणांत अडकणेंहि असतें व न अडकणेंहि असतें. अर्थात् तिला आपल्या दृष्टिपणाच्या बाहेर न पडतां येणें, हें त्यांत तिचें अडकणें असून तिनें आपल्या दृष्टिपणाबाहेर न पडणें हें स्वाभाविक असल्यामुळें, तेंच तिचें त्यांत न अडकणेंहि होय ॥ २४७ ॥

अथवा—

शृतीशीं मेळविली शृति । दृतीसीं मेळविली दृति ।
कां जे तृप्तीसी तृप्ती । वोगरिली ॥ २४८ ॥

अ० टी०—(शृतीशीं शृति मेळविली दृतीसीं दृति मेळविली) नादानें नादाला किंवा सुवासानें सुवासाला भेटणें, हें जसें भेटणेंहि असतें व न भेटणेंहि असतें. कारण नाद व सुवास हे कधीं आपआपल्या आपलेपणा-पासून विभक्त होत नाहींत, तस्मात् तें त्यांचें स्वतः आपल्यास भेटणेंच होय. परंतु तें त्यांचें आपआपल्यास भेटणें, हें दोघांनीं एकमेकांच्या गळीं पडून भेटण्यासारखें भेटणें नसतें, म्हणून तेंच त्यांचें न भेटणेंहि होय.

(कां जे तृप्तीसी तृप्ती वोगरिली) अथवा, तृप्तीनें तृप्त असणें, हें जसें असणें व नसणें, अशीं दोन्हीं असतात. म्हणजे, तृप्तीच्या आंगीं तृप्तिपणा स्वभावसिद्ध असल्यामुळें ती नेहमीं तृप्तच असते; पण इच्छित वस्तुच्या उपभोगद्वारा तृप्त होण्यासारखी ती तृप्त कधींच होत नाहीं. तस्मात् जें तिचें तृप्तअसणें तेंच तिचें तृप्त नसणें होय ॥ २४८ ॥

अथवा—

गुळें गुळ परवडिला । मेरू सुवर्णे मढिला ।
कां ज्वाळी गुंडाळिला । अनळु जैसा ॥ २४९ ॥

अ० टी०—(गुळें गुळ परवडिला) गुळाला गुळानें माखणें व न माखणें, (मेरू सुवर्णे मढिला) मेरू पर्वताला सोन्यानें मढणें व न मढणें, (कां ज्वाळीं गुंडाळिला अनळु) किंवा अग्नीला ज्वाळांत गुंडाळणें व न गुंडाळणें, हें (जैसा) जसें सारखेंच असतें ॥ २४९ ॥

आतां—

हें वहु काये वोलिजे । कीं नभ नभाचिये रिघे सेजे ।
मग कोणें निदिजे । जागे कोण ॥ २५० ॥

अ० टी०—(हें बहु काये बोलिजे) हे अशा प्रकारचे दृष्टांत अधिक कशाला देऊं? एकच आणखीं देतों ह्मणजे झालें; व तो हा (कीं नभ नभाचिये सेजे रिघे) कीं, आकाश हें जर आपल्याच अंगाची शैया करून त्यावर निजलें (मग कोणे निदिजे, जागे कोण ?) तर तेथे निजणार कोण व जागणार कोण ? ह्मणजे आकाशाच्या त्या निजण्यांत व जागण्यांत भेद तो कोणता असणार ? कारण तसें तें नेहमीं निजलेलेंच असतें; व जागृतहि पण तें नेहमीं तसेंच असतें ॥ २५० ॥

त्याचप्रमाणें—

हा येणे पाहिला ऐसा । कांहीं न पाहिला जैसा ।
आणि न पाहातांहि आपैसा । पाहाणेंचि हा ॥ २५१ ॥

अ० टी०—(येणे हा पाहिला ऐसा जैसा कांहीं न पाहिला) परमात्म्याचें *स्वस्वरूपाकडे पाहाणें हें—मग तें त्याच्या सविशेष-निर्विशेष यांपैकीं* कोणत्याहि स्थितींतलें असो-वस्तुगत्या अशा प्रकारचें असतें कीं, जसें त्यानें कांहीं न पाहाणें; (आणि न पाहातांहि आपैसा) आणि तसें कांहीं न पाहातांहि पुन्हां पाहाणें हें आपलें त्याच्या स्वरूपांत सदासर्वकाळ आपोआप घडतच असतें. तें घडल्याखेरीज कांहीं राहात नाहीं. कारण (पाहाणेंचि हा) पाहाणें—नुस्तें पाहाणें मात्र, स्फूर्तिमात्र—हेंच त्याचें स्वरूप असून " न हि द्रष्टुर्दृष्टेर्विपरिलोपो विद्यते " या श्रुतीप्रमाणे, त्याच्या त्या पाहाण्याचा लोप असा कधींच होत नाहीं, ह्मणून ॥ २५१ ॥

परंतु त्याबरोबरच एवढें आणखींहि लक्षांत ठेविलें पाहिजे कीं—

येथे बोलणे न साहे । जाणणे न समाये ।
अनुभवु न लाहे । अंगमिरौ ॥ २५२ ॥

अ० टी०—(येथे बोलणे न साहे) स्वरूपतः त्याचें तें आपोआप घडणारें पाहाणें कसें आहे, हें शब्दानें कांहीं सांगतां येत नाहीं; (जाणणे न समाये) बुद्धीचें तेथपर्यंत गमनागमन नसल्याकारणानें बुद्धिवृत्तिद्वारा तें जाणलेंहि जाऊं शकत नाहीं; आणि तें बुद्धिवृत्तीचा विषय होत नसल्यामुळेंच, त्याच्यासंबंधानें (अनुभवु न लाहे अंगमिरौ) अनुभवाला आपल्या अनुभवपणाची प्रौढी कांहीं मिरवितां येत नाहीं. अर्थात् शब्दातीत, बुद्ध्यातीत, अनुभवशून्य, अशा परिस्थितींतलें तें पाहाणें आहे. तेव्हां आपण ज्याला पाहाणें ह्मणतों तशा प्रकारचें तरी निदान तें पाहाणें नाहीं हें निःसंदेह होय ॥ २५२ ॥

ह्मणोन ययातें येणे । ये परीचें पाहाणें ।
पाहातां कायी कोणे । पाहिलें नाहीं ॥ २५३ ॥

अ० टी०—(ह्मणोन ययातें येणे ये परीचें पाहाणे) यास्तव, परमात्म्यानें आपल्या स्वरूपाकडे जें हें अशा प्रकारचें पाहाणें आहे, त्या रीतीनें (पाहातां कायी कोणे पाहिलें नाहीं) कोणीं कोणाकडे, किंवा कांहीं, पाहिलें तरी वस्तुगत्या त्यानें कांहीं पाहिलें नाहीं, असेंच ह्मणावें लागतें ॥२५३॥

किंबहुना ऐसे । आत्मेन आत्मा प्रकाशे ।
ना चेतचि चेऊं बैसे । जयासी तो ॥ २५४ ॥

अ० टी०—(किंबहुना ऐसे आत्मेन आत्मा प्रकाशे) अधिक काय? पण ज्याअर्थी आत्म्यानें आपल्याकडे पाहाणें हें अशा प्रकारचें आहे, त्याअर्थी ‘ आत्मा हा आपल्या स्वरूपाकडे पाहातो ’ हें ह्मणणें देखील (ना चेताचि चेऊं बैसे जयासी तो) ढळढळित जागा असणारा आपल्यास जागवीत बसत असतो—ह्मणजे आपण जागावें म्हणून आपणच आपल्यास हांका मारीत असतो—या ह्मणण्यासारखेंच विसंगत दिसतें ॥ २५४ ॥

असो तर एकंदरींत—

स्वयें दर्शणाचिया सवा । अवघियाचि जात फवा ।
परी निजात्मभावा । न मोडतांचि ॥ २५५ ॥

अ० टी०—(स्वयें दर्शणाचिया सवा) स्वभावतः पाहण्याची संवय असल्यामुळें, ह्मणजे पाहाणें हा स्वभावच असल्यामुळें, परमात्मा हा (अवघियाचि जात फवा) आपल्या स्वरूपांत उदयास येणाऱ्या चराचर विश्वाला नेहमींच पाहात असतो, किंवा त्याच्या प्रकाशानें प्रकाशित होऊन एकंदर दृश्यजात त्याला नेहमींच दिसत असतें. आणि या पाहाण्या-दिसण्याच्या योगानें त्याच्या स्वरूपांत निरनिराळ्या अनेकविध दृश्याकार ज्ञानांचा संचारहि पण नेहमीं चालू असणारच. (परी निजात्मभावा न मोडतांचि) परंतु तो जरी चालू राहिला, तरी परमात्म्याच्या स्वरूपभूत ज्ञानाची एकरसता न मोडतांच, तिचा कोणत्याहि प्रकारें किंचित् देखील भंग न करतांच, त्या व्यापक ज्ञानाच्या पोटीं हीं सर्व परिच्छिन्न ज्ञानें वावरत असतात ॥२५५॥

आणि—

न पाहातां आरिसा असों पाहे । तरी तेंचि पाहाणें होये ।
आणि पाहाणेंण तरीं जाये । न पाहाणें पाहाणें ॥२५६॥

अ० टी०—(न पाहातां आरिसा असों पाहे तरी) आरसा बाजूस सारून प्रतिबिंबद्वारा आपल्या स्वरूपाकडे न पाहातां आपण जसे नुस्ते आपलेपणानें असतों, तसें दृश्यमिषानें स्वस्वरूपाकडे न पाहातां परमात्म्याला स्वस्वरूपावस्थित असावेंसे जरी वाटलें तरी, (तेंचि पाहाणें होये) तें त्याचें असणें हें देखील वस्तुतः पाहाणेंच असतें; (आणि पाहाणेंण तरी जाये न पाहाणें पाहाणें) आणि ज्या पाहाण्याच्या योगानें जगांतला पाहाणें—न-पाहाणें-पणा नाहींसा होऊन तेथें नुस्त्या पाहाणेंपणाचें साम्राज्य प्रस्थापित होत असतें, तें हें, परमात्म्याच्या या अवस्थेंतील, पाहाणें होय ॥२५६॥

एवंच—

भलतैसा फांके । परी एकपणा न मुके ।
नाना संकोचे तरी असके । हाचि आथी ॥ २५७ ॥

अ० टी०—(भलतैसा फांके परी एकपणा न मुके) परमात्मा हा कोणत्याहि स्थितींत, म्हणजे त्यानें आपल्या स्वरूपाच्या विस्तारपूर्वक अनेकविध विश्वाकारता धारण केली असली तरी त्याच्या स्वभावसिद्ध एकमेवाद्वितीयतेचा भंग न होता, तो आपल्या नितांत एकपणानेंच विद्यमान असतो; (नाना संकोचे असके तरी हाचि आथी) आणि त्याच्या संको—

पूर्वक त्यानें केवळ असणेंमात्र, सत्तामात्र, अशा प्रकारची स्वस्वरूपावस्थिति स्वीकारली असली तरी तो आपल्या स्वाभाविक एकपणानेंच विद्यमान असतो ॥ २५७ ॥

अर्थात्—

सूर्याचिया हाता। अंधकारू न ये सर्वथा।
मा प्रकाशाची कथा। आइकता का ॥ २५८ ॥

अ० टी०—(सूर्याचिया हाता अंधकारू न ये सर्वथा) सूर्यानें अंधाराला कोठें कधींच पाहिलें नसल्यामुळें तो त्याला मुळींच ओळखीत नाहीं; आणि अंधाराची ओळख नसल्याकारणानेंच (मा प्रकाशाची कथा आइकता का !) तो उजेडाची काहाणी तरी कशाला ऐकतो ? म्हणजे उजेडाला तरी तो कशाला ओळखतो ? अर्थात् तो त्या दोघांनाहि ओळखीत नाहीं ॥ २५८ ॥

तर—

अंधारू का उजिवडू। हा एकला एकवडु।
जैसा का मार्तंडु। भलतेथे ॥ २५९ ॥

अ० टी०—(अंधारू का उजिवडु) कोठें अंधार असो कीं कोठें उजेड असो (मार्तंडु हा भलतेथे) सूर्य हा त्यापैकीं कोठेंहि गेला तरी तो (जैसा का एकला एकवडु) जसा तेथें आपल्या स्वरूपभूत एकट्या, अद्वितीय, अशा प्रकाशपणानें मात्र विद्यमान असतो ॥ २५९ ॥

तैसे आवडतिये भूमिके। आरूढलियाहि कौतुकें।
ययातें हा न चुके। हाचि ऐसा ॥ २६० ॥

अ० टी०—(तैसे आवडतिये भूमिके कौतुकें आरूढलियाहि) तसाच परमात्मा हा आपल्या सविशेष व निर्विशेष या भूमिकांपैकीं, स्वेच्छेनुसार, कौतुकानें, किंवा कौतुकास्पद अशा रीतीनें, कोणत्याहि भूमिकेवर आरूढ असला तरी (ययातें हा न चुके) तो कधींहि आपल्या केवलपणाला काहीं सोडीत नाहीं. आवडीच्या भरांत चुकूनसुद्धां कधीं तो आपल्या एकपणापासून प्रच्युत होत नाहीं. त्याच्या निर्विशेष स्थितींत यद्यपि त्याच्या एकलपणाला बाध आणणारें असें काहीं नसतें, तथापि त्याच्या सविशेष स्थितींत तर त्याच्याच स्वरूपांत हा प्रचंड असा अनेकविध विश्वाचा पसारा पसरलेला

असतोच. परंतु त्या स्थितींत देखील परमात्मा सर्वथा आपल्या एकलपणानेंच असतो. कारण (हा ऐसाचि) या स्थितींतील सर्व भोग भोगून पुन्हां भोगातीत, गुणत्रयांनां आपल्या अंगावर वागवून पुन्हां गुणत्रयातीत, कामक्रोधादि सर्व भावांचा अंगीकार करून पुन्हां भावातीत, सर्व नामें-रूपें स्वीकारून पुन्हां नाम-रूपातीत व सर्वकर्म-धर्माचें आचरण करून पुन्हां सर्वकर्मधर्म-संबंधरहित, असणें-नुसतें असणें मात्र-असाच त्याचा स्वभाव होय ॥२६०॥

आणि—

> ह्मणोनि सिंधुची सीव न मोडे। पानीपणा सळु न पडे।
> परी मोडूत गाडे। तरंगाचे॥ २६१॥

अ० टी०—(ह्मणोनि) वस्तुस्थिति अशा प्रकारची असल्याकारणानें, समुद्राच्या अंगावर स्वभाववशात् (तरंगाचे गाडे मोडूत) गाडोन्-बांधी, म्हणजे अनेक प्रकारच्या असंख्य, तरंगांचें उठणें व बसणें हें सतत सारखें चालू असून देखील (परी) पुन्हां, त्यापासून (सिंधुची सीव न मोडे, पाणीपणा सळु न पडे) जसा समुद्राच्या मर्यादेचा भंग होत नाहीं, किंवा त्याच्या पाणीपणाला बाध येत नाहीं, तसेंच, परमात्म्याच्या अंगावरहि स्वाभाविक रीत्या या दृश्य-द्रष्टे-पणाचा प्रचंड देखावा दिसत असला तरी व त्याच्या दिसण्या-न-दिसण्याचा व पाहाण्या-न-पाहाण्याचा व्यवहार सतत सारखा चालू राहिला तरी, त्यापासून परमात्म्याच्या अद्वितीयतेची मर्यादा मोडण्याचें व त्याच्या स्वरूपभूत स्फूर्तिमात्रतेला बाध येण्याचें, कांहीं प्रयोजन नाहीं, हें उघड होय॥ २६१ ॥

आतां, श्रुतीनें सूर्याला आत्मा म्हटलें असल्यामुळें, व बोधदृष्ट्या त्या दोघांचें थोडें-बहुत सादृश्यहि दिसत असल्यामुळें, वर आम्हीं आत्म्याला सूर्याची उपमा दिली आहे; परंतु खरें बोलावयाचें म्हणजे—

> रश्मी सूर्यचि आथी। परी बिंबाबाहेरी जाती।
> म्हणोनि बोधसंपत्ति। उपमा नोहे॥ २६२॥

अ० टी०—(रश्मी सूर्यचि आथी) सूर्याच्या अंगीं जीं प्रकाश-किरणें आहेत, तीं वस्तुगत्या सूर्यरूप असून तींच एकंदर चराचर त्रिभुवनांतल्या स्थूल-सूक्ष्म पदार्थमात्रांनां प्रकाशितहि करीत असतात. (परी बिंबाबाहेरी

जाती) परंतु, त्यांनां हे सृष्ट पदार्थ प्रकाशित करण्यासाठीं आपल्या बिंबाबाहेर पडावें लागत असतें; व त्याप्रमाणें तीं बिंबाबाहेर निघुन जेव्हां सृष्ट पदार्थाशीं संयुक्त होतात, तेव्हां कोठे त्यांनां ते पदार्थ प्रकाशित करतां येत असतात. अधिक काय ? पण तीं जर बिंबाबाहेर न पडलीं तर त्यांनां आपल्यासहित आपलें अधिष्ठानभूत जें बिंब त्याचें प्रकाशनहि बहुधा कांहीं करतां येणार नाहीं. परंतु परमात्म्याच्या वृत्तिज्ञानरूपी प्रकाश-किरणांचा प्रकार तसा नाहीं. तीं आपल्या अधिष्ठानभूत परमात्म-बिंबातून कधीं बाहेर न पडतां, तेथल्या तेथेच, एकंदर चराचर विश्वाला प्रकाशित करतात, व तशींच, तीं आपल्या अधिष्ठानाच्या अस्तित्वासह स्वतःहि प्रकाशित होत असतात. (म्हणोनि बोधसंपत्ति उपमा नोहे) म्हणून परमात्म्याच्या बोधसंपत्तीला सूर्याच्या बोधसंपत्तीची उपमा देतां येत नाहीं; व तिला ती पुरेशीं साजतहि पण नाहीं ॥ २६२ ॥

आणि पळ्हेचा दोडा । न पडतां तडा ।
जग तंव कापडा । न भरेचि कीं ॥ २६३ ॥

अ० टी०—(आणि) आणि जसें हें जगाला प्रकाशित करण्याचें तसेंच त्याचा आपल्या स्वरूपांत विस्तार करण्याचें, परमात्म्याच्या आंगीं असलेलें सामर्थ्यहि अनुपम्यच होय. कारण (पळ्हेचा दोडा न पडतां तडा) कापुसाचा दोडा फुटून त्याला तडा पडल्याखेरीज व त्यांतून कापुस बाहेर निघून त्याचें सूत कांतलें गेल्याखेरीज (जग तंव कापडा न भरेचि कीं) कांहीं जगांत वस्त्राचा पुरवठा होत नाहीं. परंतु ज्याच्या दोन्हीं पदरापर्यंत अनेक प्रकारच्या चित्र-विचित्र वेल-बुटीचें विणकाम केलें आहे अशा प्रकारचें, या माउलीनें आपल्या नेसण्यासाठीं तयार केलेलें हें चराचर विश्वरूपी क्षीरोदक विणलें जातांना, स्फूर्तिमात्र अशा कापसाच्या दोड्याचा प्रणवरूपानें स्फोट होऊन त्याला कधीं अकार-उकार-मकार-रूपी तडा पडल्या नाहींत कीं त्यांतून पंचमहाभूतांचा कापुस वेंचला जाऊन त्याचें पंचीकरणात्मक सूत कांतलें गेलें नाहीं. तर त्या स्फूर्तिमात्रेंत कांहीं फेरफार न होतां तेथे, नुसत्या संकल्पमात्रेंकरून, हें क्षीरोदक, आयतें तयार होऊन दिसावयास लागलें आहे. तेव्हां अशा प्रकारच्या या कार्य-घटनेला आम्हीं कसली उपमा देणार ? ॥ २६३ ॥

तोच प्रकार या स्फुरणमात्रतेच्या शोभिवंतपणाचा होय. कारण—

सोनयाचा रवा । रवेपणाचिया ठेवा ।
अवधियाचि अवयेवा । लेणें नोहे ॥ २६४ ॥

अ० टी०—(सोनयाचा रवा, रवेपणाचिया ठेवा) सोन्याचा प्रत्येक रवा, ह्मणजे कण, हा जात्याच शोभिवंत असल्यामुळें सोन्याचा अलंकार हा शोभिवंतपणाचा ठेवाच, ह्मणजे निधीच, असतो, हें सांगावयास नकोच. तरी पण तो अलंकार कांहीं विवक्षित अवयवांनां मात्र शोभा देत असतो, (अवधियाचि अवयेवा लेणें नोहे) सरसकट सर्वच अवयवांनां कांहीं तो लेणें होत नाहीं, ह्मणजे शोभा देत नाहीं. परंतु ही स्फुरणमात्रता आपल्या ज्ञानपणानें परमाणुपासून आकाशापर्यंत सर्वत्र सारखी शोभा देत असते, सर्वत्रसारखी अलंकारभूत होत असते. तेव्हां, या ज्ञानालंकाराच्या तुळनेस सुवर्णालंकार, तो शोभिवंतपणाचा निधी असला तरी, पुरणार कसा ?॥२६४॥

त्याचप्रमाणें, जगांत वायु झाला, विद्युत् झाली, हे पदार्थ सर्वगामित्वाविषयीं प्रसिद्ध आहेत; परंतु या स्फुर्तिमात्रतेच्या सर्वगामित्वानें वाय्वादिकांच्या सर्वगामित्वालाहि हिणकस ठरविलें आहे. कारण—

न फेडितां आडवावो । दिगंतौनि दिगंतां जावो ।
न ये मा पावो । उपमा काई ॥ २६५ ॥

अ० टी०—वाय्वादि पदार्थ जरी सर्वगामी आहेत, तरी (न फेडितां आडवावो दिगंतौनि दिगंतां जावो न ये) मार्गांत त्यांच्या गतीला अडथळा करणारे पदार्थहि जगांत अनेक आहेत; व त्यांची मोड-तोड करून आपली वाट मोकळी केल्याखेरीज कांहीं या वाय्वादिकांना एका दिशेच्या अंतापासून दुसऱ्या दिशेच्या अंतापर्यंत अप्रतिहत रीत्या संचार करतां येत नाहीं. त्यांनीं आजपर्यंत जगांतील असंख्य झाडें मोडून, घरें पाडून, व पर्वत फोडून, जी नास-धूस केली आहे, तिचें कारण हेंच होय. शिवाय, फार तर दिशांचा शेवट, हीच काय ती या पदार्थांच्या सर्वगामित्वाची मर्यादा. परंतु परमात्म्याच्या स्फूर्तिमात्रतेच्या सर्वगामित्वाला प्रथम तर मर्यादा अशी मुळींच नाहीं. कारण सर्वांच्या सर्व कृतींना मर्यादित करणाऱ्या ज्या दिशा व काल, त्या दोघांच्याहि कपाळीं या स्फूर्तिमात्रतेनें अगोदरच 'वाटाण्याच्या अक्षता' लावून ठेविल्या आहेत. शिवाय तिची व्याप्ति सर्वत्र असल्याकारणानें तिला

हवें तेव्हां हवे तेथे जातां येतें, व कोठेंहि न जातां–नव्हे, जागचें न हालतां–जातां येत असतें; व म्हणून तिला आपल्या जाण्या-येण्यासाठीं कसली मोड-तोडहि पण करावी लागत नाहीं व ती कधींच करावी लागत नाहीं. तेव्हां, अशा प्रकारच्या तिच्या या अमर्यादित व अकुंठित सर्वगामित्वाशीं त्या वाय्वादिकांचें सर्वगामित्व कसें तुळणार ॥२६५॥

म्हणोन ये आत्मलिळे । नाहीं आन कांटाळे ।
आतां ययाचिये तुळे । हाचि येकु ॥ २६६ ॥

अ० टी०—(म्हणोन ये आत्मलिळे) यास्तव, ज्याची बोधसंपत्ति अतर्क्य, ज्याचें सामर्थ्य अतर्क्य, ज्याचें वैभव अतर्क्य, ज्याची गति अतर्क्य, अशा प्रकारच्या या परमात्म्याच्या सर्वथा अतर्क्य लीलेची तुलना करण्यासाठीं (नाहीं आन कांटाळे) तद्व्यतिरिक्त दुसरा कोणताहि कांटा हातीं घेतां येत नाहीं. नव्हे; तिचा दुसरा कांटा असूंच शकत नाहीं. (आतां ययाचिये तुळे हाचि येकु) तेव्हां, आतां या परमात्म्याची तुलना कशी करणार ? व कशाशीं करणार ? अर्थात् ती जर करावयाची असेल तर " गगनं गगनाकारं सागरः सागरोपमः " याप्रमाणें, त्याच्या सारखा तोच एक आहे, दुसरा कोणी नाहीं, असेंच म्हटलें पाहिजे ॥ २६६ ॥

आणि अशा प्रकारच्या या एकमेवाद्वितीय स्थितींत अनादिकालापासून सारख्या चालू असलेल्या द्रष्टा-दर्शन-दृश्यरूपी व्यवहाराचें स्वरूप जर निश्चित करावयाचें असेल, तर तेंहि असेंच निश्चित केलें पाहिजे कीं, हा व्यवहार म्हणजे वस्तुगत्या प्रकाशरूपी महालांत, प्रकाशाच्याच पाट-रांगोळ्या, प्रकाशाच्याच ताट-वाट्या, त्यांत वाढलेलीं अनेक प्रकारचीं, पण सर्व प्रकाशनामक द्रव्यांचींच बनलेलीं दृश्यरूपी पक्वान्नें व त्यांवर यथेच्छ ताव मारणारा, म्हणजे तीं खाणारा, भोजन करणारा, अर्थात् भोक्ताहि पण प्रकाशच, मिळून अशा प्रकारचा नुसता "प्रकाशाचा–प्रकाशमय–असा एक लोकोत्तर भोजन-समारंभ असून, त्यांत -

स्वप्रकाशाचा घांसीं । जेवितां बहु वेगेसी ।
वेचे ना परी कुसीं । वाखहि ण पडे ॥ २६७ ॥

अ० टी०--(स्वप्रकाशाचा घासीं जेवितां बहु वेगेसी) स्वप्रकाशाचे घांसावर घांस सारखे तोंडांत शिरून जें जेवण चाललें आहे तें, दीर्घसूत्र्यासारखें

रेंगाळत, स्वस्थपणानें, सावकाश नव्हे, तर अत्यंत झपाट्यानें चाललें आहे. हाता-तोंडाला त्यांत उसंत असा क्षणार्धाचासुद्धां नाहीं. आणि आजपर्यंत अनेक युगें व युगचतुष्टयें, अनेक कल्प व महाकल्प, आले व गेले तरी तें आपलें चाललेंच आहे. शिवाय, त्यांत पात्रांतलें अन्न तर (वेचे ना) संपत नाहींच म्हणा,(परी कुसीं वाखहि न पडे) पण जेवणाराच्या कुशींनां वाखहि पडत नसल्यामुळें, म्हणजे त्याच्या कुशी फुगावयासहि लागल्या नसल्यामुळें, तें जेवण संपत आल्याचें चिन्ह काहीं दिसत नाहीं. तर उलट, तेथील परिस्थितिवरून तरी निदान, तें जसें अनादिकालापासून चाललें आहे तसेंच तें अनंतकालपर्यंत सारखें चालावयाचें आहे, असेंच वाटतें ॥ २६७ ॥

तेव्हां अशा प्रकारच्या या प्रकाशमय, ज्ञानमय, व्यवहारांत, द्रष्टा निराळा व दृश्य निराळें, तो पाहात असतो व हें दिसत असतें, अशा प्रकारच्या निरर्थक कल्पना करीत बसण्यांत अर्थ काय ?

९ इत्यर्थ.

असो तर आतां सरतेशेवटीं सारांशरूपानें सांगावयाचें हें कीं--

ऐसा निरोपमा परी । आपुलिये विलासवरी ।
आत्मा राणीव करी । आपुला ठायीं ॥ २६८ ॥

अ० टी०—(ऐसा निरोपमा परी, आपुलिये विलासवरी) अशा प्रकारचा हा निरुपम व्यवहार ह्मणजे वस्तुगत्या ज्ञानस्वरूप अशा आत्म्याचा नुस्ता विलासमात्र असून ज्ञानाच्या अंगीं त्याच्या ज्ञानपणामुळेंच स्वभावसिद्ध असणारी जी स्वस्वरूपावलोकनाची इच्छा, ती त्या विलासाची हेतु होय. अर्थात् येथे विलासहि ज्ञानमात्र, त्याचा हेतुहि ज्ञानमात्र व विलासीहि ज्ञानमात्रच. यास्तव, अशा प्रकारच्या या ज्ञानमय व्यवहारांत ना कोणी द्रष्टा व ना कोणी दृश्य. तर जें काहीं व जो कोणी आहे, तो आत्मामात्र असून तोच या व्यवहाराच्या रूपानें आपल्या ठिकाणीं आपल्या ज्ञानरूपी वैभवाचा उपभोग घेत आहे, असें समजलें पाहिजे ॥ २६८ ॥

आणि याप्रमाणें या व्यवहारांत ज्याअर्थी एका ज्ञानाखेरीज दुसरें काहीं दिसत नाहीं, त्याअर्थी--

तयातें म्हणिपे अज्ञान । तरी न्याया भरलें रान ।
आतां म्हणे तयाचें वचन । उपसाहो आम्हीं ॥ २६९ ॥

अ० टी०—(तयातें ह्मणिपे अज्ञान) त्याला अज्ञानाचें कार्य व अतएव अज्ञान ह्मणनें (तरी न्याया भरलें रान) ह्मणजे, न्यायानें रान भरणेंच–अर्थात् त्यानें लोकांतून उठून जाणें, तोंड 'काळें' करणें, रानां-वनांत चालतें होणें, त्याला वेड लागणें, किंवा त्यानें बहकणेंच–होय. (आतां ह्मणे तयाचें वचन उपसाहो आह्मीं) वास्तव,- तसें ह्मणणाराच्या भाषणाची उपेक्षा करणेंच, त्याच्याकडे मुळीं लक्ष न देणेंच, बरें, असें आह्मीं समजतों ॥ २६९ ॥

प्रकाशी तें अज्ञान । ऐसें ह्मणणे हन ।
तरी निधि दावि तें अंजन । न ह्मणिजे काई ॥ २७० ॥

अ० टी०—(प्रकाशी तें अज्ञान ऐसें ह्मणणे हन) अहो, जें प्रकाशतें, ह्मणजे स्पष्ट बोध करून देतें, त्याला अज्ञान, असें ह्मणावयाचें, होय! कोठला व्यवहार हा?

पण व्यवहाराचें काय? (निधि दावि तें तरी अंजन न ह्मणिजे काई!) निधि ह्मणजे भूमींत गाडून ठेविलेलें धन, वर ठेविल्यासारखें स्पष्ट दाखविणाऱ्या पदार्थ विशेषाला तरी आमच्या या व्यवहारांत 'अंजन' ह्मणजे 'काजळ'च ह्मणतात कीं नाहीं? अहो, त्याला निदान दिवा तरी ह्मणा! पण नाहीं; व्यवहाराभिमानी त्याला काजळच ह्मणणार!! ॥ २७० ॥

तसेंच—

सुवर्ण गौर अंबिका । न ह्मणिजे काये काळिका ।
तैसा आत्मप्रकाशेका । अज्ञानवादु ॥ २७१ ॥

अ० टी०—(सुवर्ण गौर अंबिका न ह्मणिजे काये काळिका) एखाद्या श्रीमंताची कुलस्वामिणी महाकाली असली तर तो तिची सोन्याची मूर्ती घडवून देवांत ठेवील; पण त्या सोन्याच्या गौरवर्ण अंबिकेलासुद्धां तो ह्मणणार काळिकाच, ह्मणजे महाकालीच. नुसत्या त्या मूर्तिपुरतेंसुद्धां तो तिला कांहीं महालक्ष्मी ह्मणणार नाहीं. आणि कां? तर ह्मणे व्यवहार किंवा कुलाचार! (तैसा आत्मप्रकाशेका अज्ञानवादु) तसा आत्मप्रकाशाच्या, ह्मणजे ज्ञानाच्या, ठिकाणीं हा अज्ञानवाद प्रसक्त झाला आहे कीं काय, न कळे.

ह्मणजे, या ज्ञानाला अज्ञान ह्मणण्याची जी चाल पडली आहे, तिचें मूळ या असल्या बाष्कळ जनरूढींत आहे कीं काय, कोण जाणे ! ॥ २७१ ॥

येरव्हीं शिवोनि पृथ्वीवरी । तत्त्वाचिया वाणे परी ।
जयाचा रश्मी करीं । उजाळा येती ॥ २७२ ॥

अ० टी०—(येरव्हीं) एरव्हीं, ह्मणजे या जनरूढीला थोडें बाजूस सारून, यथार्थ दृष्टीनें जर पाहिलें तर, (शिवोनि पृथ्वीवरी) शुद्ध चेतन-मात्र, असें जें आत्मसंज्ञित शिवतत्त्व, त्याच्यापासून पुढें पृथ्वितत्त्वापर्यंत, क्रमशः चार (वाणे) पायऱ्यांनीं जगांत प्रादुर्भूत होणारे असे एकंदर तत्त्वांचे चोवीस (परी) प्रकार आहेतः—

१ *अलिंग-प्रकृति, म्हणजे सत्त्व, रजस् व तमस्, या गुणत्रयांची* साम्यावस्था, हें एक;
२ लिंगमात्र—महत्तत्त्वनामक प्रकृतीचा प्रथम परिणामविशेष, हें एक;
३ अविशेष—महत्तत्त्वाच्या कार्यरूप अहंकार व शब्द-स्पर्श-रूप-रस गंध हीं पांच तन्मात्रें, मिळून साहा; आणि—
४ विशेष—अहंकाराच्या कार्यरूप मन, श्रोत्र-त्वक्-चक्षु-रसना-घ्राण हीं पांच ज्ञानेंद्रियें, व वाक्-पाणि-पाद-पायु-उपस्थ हीं पांच कर्में-द्रियें, मिळून अकरा; आणि पांच तन्मात्रांच्या कार्यरूप आकाश-वायु-अग्नि-जळ-पृथ्वी हीं पांच महाभूतें; मिळून एकंदर सोळा.

या त्या एकंदर तत्त्वमात्रांच्या प्रादुर्भावाच्या चार पायऱ्या व त्यांचे चोवीस प्रकार होत; आणि ते (जयाचा रश्मी करीं उजाळा येती) ज्या ज्ञानसूर्याच्या एका ज्ञान-किरणाच्या योगानें उजेडांत येऊन प्रकाशित होत असतात, जाणले जात असतात ॥ २७२ ॥

त्याचप्रमाणें—

जेणे ज्ञाण सज्ञान होये । दृङ्मात्र दृष्टीतें विये ।
प्रकाशाचा दिवो पाहे । प्रकाशासी ॥ २७३ ॥

अ० टी०—(जेणें ज्ञाण सज्ञान होये) ज्याच्या योगानें जीवोऽहम् या विपरीतज्ञानाचें रूपान्तर होऊन तें शिवोऽहम् या यथार्थज्ञानाच्या रूपास प्राप्त होतें, इतकेंच केवळ नव्हे, तर जें ज्ञान विषयदृष्टीच्या निवृत्ति-पूर्वक (दृङ्मात्र दृष्टीतें विये) दृङ्मात्र अशा ज्ञानदृष्टीला प्रसवतें व तद्द्वारा त्या

यथार्थज्ञानरूपी (प्रकाशाचा दिवो पाहे प्रकाशासी) प्रकाशाच्या दिवसाला आपलें प्रकाशमात्र असें निजरूप करतलामलकवत् स्पष्ट दाखवून देत असतें ॥ २७३ ॥

तें कोणें निकुष्टें । दाविलें अज्ञानाचे बोटें ।
ना तमें सूर्य मोटें । बांधतां निकें ॥ २७४ ॥

अ० टी०—(तें कोणें निकुष्टें दाविलें अज्ञानाचे बोटें) त्या ज्ञानसूर्याकडे, कोणीं निकृष्ट, म्हणजे अधम, मूर्ख, किंवा विचारशून्य मनुष्य 'हेंच तें अज्ञान' ह्मणून जर बोट दाखवील, अंगुलिनिर्देश करील, तर त्यानें एवढें पुरतें लक्षांत ठेवावें कीं, (ना तमें सूर्य मोटें बांधतां निकें) अशीं अंधारांत सूर्याची मोट बांधणें, सूर्याला अंधार म्हणणें, हें कांहीं शाहाणपणाचें लक्षण नव्हे, किंवा तें कांहीं बरें नव्हे ॥ २७४ ॥

काय ह्मणे, निराकार अशा ज्ञानाला साकार विश्वाचें स्वरूप कांहीं धारण करतां येत नाहीं, यास्तव—

अ पूर्वं ज्ञानाक्षरीं । वसतां ज्ञानाची थोरी ।
शब्दार्थाची उजरी । अपूर्व नव्हे कीं ॥ २७५ ॥

अ० टी०—(अ पूर्वज्ञानाक्षरीं वसतां, ज्ञानाची थोरी) ज्ञान या शब्दाच्या पूर्वी 'अ' हें अक्षर जोडलें गेलें असतां त्याला साकारता प्राप्त होऊन चराचर विश्वाचें स्वरूप धारण करतां येतें; व त्यापासून ज्ञानाची योग्यताहि वाढते, किंवा त्याचा 'बडेजाव' हि होतो ! आणि याला प्रमाण काय ? तर ह्मणे, 'आला नांवारूपा । तुका ह्मणे झाला सोपा' हें तुकोबाचें वाक्य ! खाशी युक्ति ! ! पण (शब्दार्थाची उजरी अपूर्व नव्हे कीं) हें असलें शब्द-पांडित्य फारसें अपूर्व आहे, ह्मणजे वाखाणण्याजोगें किंवा विचारणीय आहे, असें कांहीं ह्मणतां येत नाहीं ॥२७५॥

कारण—

लाखेचिये मादुसे । आगीचें ठेविणे कायेसें ।
आंतु बाहेर सरिसें । करून घाली ॥ २७६ ॥

अ० टी०—(लाखेचिये मादुसे, आगीचें ठेविणे कायेसें) लाखेच्या पेटींत अग्नीला ठेविणें तें काय ! अग्नीनें तिला आंत-बाहेर, सर्वत्र व्यापलें

असतां, कांहीं काल अग्नीला पेटीचा आकार प्राप्त झाला आहे, असें दिसेल, हें खरें. परंतु लागलेंच थोड्या वेळानें त्याला पेटीचा आकार प्राप्त होण्याच्या ऐवजीं तो त्या पेटीलाच (आंतु बाहेर सरिसें करून घाली) आंतून-बाहेरून सारखें भस्मरूप करून टाकील, त्याची वाट काय ? ॥ २७६ ॥

ह्मणोनि जग ज्ञान स्फिर्ते । बोलतां अज्ञानवादातें ।
विखुरली होती आंतें । वाचेचिये ॥ २७७ ॥

अ० टी०—(ह्मणोनि जग ज्ञान स्फिर्ते) यास्तव " जग अथवा देव । खोटा नागवी संदेह " या तुकाराम महाराजांच्या ह्मणण्याप्रमाणें, एकंदर चराचर विश्वांत सर्वत्र ज्ञानाची व्याप्ति अगदीं उघड,अगदीं स्पष्ट,असतां,त्याच्या-संबंधानें (बोलतां अज्ञानवादातें) निष्कारण अज्ञानवाद उपस्थित करणें, हा नुस्ता अविचार होय. या वादांत (वाचेचिये आंतें विखुरली होती) वाचेचीं आंतडीं मात्र विखरलीं जावयाचीं आहेत ह्मणजे, निर्मूल अशा या वादाच्या समर्थनार्थ वाचेच्या पोटांतून बाहेर पडणारा शब्दसमूह हा आपल्या निरर्थकपणानें फुकट मात्र जावयाचा आहे. अतएव हा अज्ञानवाद ह्मणजे वस्तुगत्या वाचेची नुस्ती विटंबना होय ॥ २७७ ॥

किंबहुना, खरें बोलावयाचें ह्मणजे तो दोषरूप आहे. कारण—

अखरीं तव गोवधु । पुढारा अनृत बाधु ।
मा कैसा अज्ञानवादु । कीजे ज्ञानीं ॥ २७८ ॥

अ० टी०—(अखरीं तव गोवधु) प्रथम तर ' गोवध ' या शब्दाच्या नुस्त्या उच्चारानेंसुद्धां आपली वाणी विटाळते, यास्तव तो कदापि करूं नये, व प्रसंगवशात् तो करावा लागला तर 'शिव शिव' 'हर हर' या किंवा *दुसऱ्या कोणत्या तरी भगवन्नामोच्चरणानें तत्काळ वाणीचें आपल्या शुद्धी-*करण करून घेत जावें, असा शिष्टाचार आहे; आणि अज्ञान शब्दाचा उच्चार हा देखील वस्तुगत्या गोवध शब्दाचाच उच्चार होय. कारण, ' गो ' शब्द, सूर्यरश्मीचा व तसाच सूर्याचाहि वाचक असल्यामुळें " प्रातः स्मरामि देवस्य सवितुर्भर्ग आत्मनः । वरेण्यं तद्धियो योनश्चिदानन्दः प्रचोदयात् " याप्रमाणें आत्मसंज्ञित जो ज्ञानसूर्य त्याचाहि तो वाचक होतो. तेव्हां, या ज्ञानाचा अभाव होतो ह्मणणें हें

अर्थतः त्याचा वध होतो ह्मणणेंच होय. आणि याप्रमाणें, ज्याअर्थी गोवध व अज्ञान या दोन्हीं शब्दांचे उच्चार सारखे आहेत, त्याअर्थी ते सारखेच दोषरूपहि आहेत, हें निराळें सांगावयास नकोच. म्हणून जशी गोवध शब्दाच्या उच्चारानें तशीच अज्ञान शब्दाच्या उच्चारानेहि वाणी दूषित होत असते. (पुढारा अनृत बाधु) शिवाय, या ज्ञानाचा लोप असा कालत्रयीं होत नाहीं, असें वेदपुरुषासारख्या सर्वज्ञाचें स्पष्ट सांगणें असून आबालवृद्धांचा अनुभवहि पण तसाच आहे; व अतएव 'अज्ञान असतें,' ह्मणजे ज्ञानाचा अभाव होतो किंवा असतो, हें भाषण त्या दोहींच्या विरुद्ध असल्यामुळें, वस्तुतः तें अनृत भाषण होय. तस्मात् "नानृतात् पातकं परं" याप्रमाणें या अज्ञानवादाच्या पायीं आणखीं एक खोटें बोलण्याचें महत्पापहि पदरीं बांधलें जाणारच. एवंच, "अन्यथा संतमात्मानमन्यथा प्रतिपादयेत् । किं तेन न कृतं पापं चोरेणात्मापहारिणा' याप्रमाणें अज्ञानवाद हा वस्तुतः सर्व पापांची खाण होय; व म्हणूनच "मी देह ह्मणता ब्रह्महत्या कोटी । येवोनिया पाठी थापटिती ' याप्रमाणें, या ज्ञानावर अज्ञानाचा आरोप करण्याला पर्यायानें तुकारामबोवाहि अनेक कोटी ब्रह्महत्येचें पातक ह्मणत आहेत. तेव्हां (मा कैसा अज्ञानवादु कीजे ज्ञानीं) आतां या ज्ञानासंबंधानें अज्ञानवाद कसा उपस्थित करावयाचा ? अथवा, जे अज्ञानी आहेत, मूर्ख आहेत, त्यांनीं हवें तर या अज्ञानवादाला खुशाल पोटाशीं धरून बसावें; पण जे ज्ञानी आहेत, ज्यांना काहीं थोडें-बहुत समजतें, त्यांनीं या अज्ञानवादाचा स्वीकार कसा करावयाचा ! अर्थात् निदान शहाण्यानें तरी या अज्ञानवादाच्या भरीस कदापि पडूं नये॥२७८॥

आणि अज्ञान ह्मणणे । स्फुरतसे अर्थपणे ।
आतां हेंचि ज्ञान कोणे । मानिजे ना ॥ २७९ ॥

अ० टी०—(आणि) आणि हे सर्व दोष पत्करून कोणीं या अज्ञानवादाचा स्वीकार केला तरी, तो सिद्धीस जातो कीं, काय ! नव्हे; तो कदापि सिद्ध होऊं शकत नाहीं. कारण त्यासंबंधानें मुख्य प्रश्न हा आहे कीं, (अज्ञान म्हणणे अर्थपणें स्फुरतसे) ज्याला अज्ञान ह्मणावयाचें तो पदार्थ अर्थपणानें. ह्मणजे वस्तुरूपानें, स्फुरत असतो, ह्मणजे ज्ञानाचा विषय होत असतो, कीं काय ? आणि अज्ञानवादी जर तो स्फुरत नाहीं ह्मणतील,

तर अज्ञानाचें अस्तित्वच मुळीं सिद्ध होत नसल्यामुळें अज्ञानवाद लंगडा पडतो; आणि तो स्फुरत असतो, प्रत्ययास येत असतो, असें जर ते ह्मणतील, तर (आतां हेंचि ज्ञान मा कोणें मानिजे ना!) मग त्याच्या ठिकाणीं ज्ञानाचा अभाव कसा मानतां येईल? व त्याला अज्ञान कसें म्हणतां येईल? अर्थात् मग कोणींहि ह्मालें तरी, तो तें ज्ञान आहे असेंच मानील व ह्मणेल, नव्हे काय? आणि त्या पदार्थाला ज्ञान मानावें व ह्मणावें लागल्यावर मग अज्ञानवाद हा मुळीं शिल्लकच कोठे राहिला? एवंच, याप्रमाणें अज्ञानवाद हा कोणत्याहि रीतीनें सिद्ध होत नाहीं व होऊं शकत नाहीं।।२७९।।

असो हें आत्मराजें। आपणातें जेणें तेजें।
आपणचि देखिजे। बहुये परी ॥ २८० ॥
निर्वंचिता जे ज्ञावळे। तेचि कीं लाहेडोळे।
डोळीया पुढें मिळे। तेंचि तया ॥ २८१ ॥

अ० टी०—(हें असो) असो तर मुख्य सांगावयाचें हें कीं, येथे अज्ञान या नांवाची कोणी वस्तु नाहीं. तर (आत्मराजें आपणचि आपणापे जेणें तेजें बहुये परी देखिजे) आत्मराज हा ज्या आपल्या स्वरूपभूत ज्ञानाच्या योगानें आपणच आपल्यास अनेक प्रकारानें पाहात असतो, आणि (जें निर्वंचिता ज्ञावळे) जें ज्ञान त्याला अवंचित रीत्या, ह्मणजे कोणत्याहि प्रकारची वंचना न करतां—अर्थात् आपल्या यथार्थ रूपानें, तें वस्तुतः जसें आहे तशाच रूपानें, भिन्न रूपानें नव्हे—दिसत असतें, (तेंचि कीं लाहे डोळे) तेंच हें आपल्या डोळ्यापुढें दिसणारें द्रष्टा-दर्शन-दृश्य संज्ञित ज्ञान असून (डोळिया पुढें तेंचि तया मिळे) त्यानें याप्रमाणें आपल्या दृष्टिपुढें येणें, ह्मणजे वस्तुतः त्यानें स्वतःच आपल्यापुढें येऊन आपणच आपल्यास पाहाणें व आपणच आपल्यास दिसणें होय ॥ २८०।८१ ॥

आतां—

ऐसें जगज्ञान जें आहे। तें अज्ञान ह्मणे मी विये।
येणे अनुमाणे हों पाहे। आथी ऐसे ॥ २८२ ॥

अ० टी०—(ऐसें जगज्ञान जें आहे, तें अज्ञान म्हणे मी विये) अशा प्रकारचें जें हें द्रष्टा-दर्शन-दृश्यरूपानें प्रत्ययास येणारें जगाचें, म्हणजे

सृष्ट पदार्थांचें, ज्ञान आहे, तें मी प्रसवलें आहे, म्हणजे तें माझ्या कार्यरूप आहे, असें अज्ञानाचें (म्हणजे अर्थात् अज्ञानवाद्यांचें) म्हणणें असून, याप्रमाणें जगाशीं आपला कार्य-कारण-भाव-संबंध जोडून (येणे अनुमाणे हों पाहे आथी ऐसे) या प्रत्यक्ष दिसणाऱ्या कार्याचें कारण म्हणून अनुमानद्वारा तें आपल्या अस्तित्वाची सिद्धि करूं पाहात आहे ॥ २८२ ॥

तंव अज्ञान त्रिशुद्धि नाहीं । हें जगचि ठेविलें ठायीं ।
जे धर्म धर्मित्व कहीं । ज्ञानाज्ञाना ॥ २८३ ॥

अ० टी०--(तंव अज्ञान त्रिशुद्धि नाहीं) परंतु ही त्याची आशा व्यर्थ होय. अशा रीतीनें कालत्रयीं त्याचें अस्तित्व सिद्ध होऊं शकत नाहीं. कारण (जग हें ठायींचि ठेविलें) द्रष्टा-दर्शन-दृश्यरूपी जग हा अगदीं उघड ज्ञानाचा प्रवाह असल्यामुळें, ज्ञानाशींच त्याचा धर्म-धर्मी-भाव संबंध असूं शकतो. तस्मात् तें ज्ञानाच्या आंगावर उदयास आलें आहे असेंच मानणें प्राप्त आहे. अज्ञानाचें तें कार्य कदापि ठरूं शकत नाहीं कारण ज्ञान हें धर्म व अज्ञान त्याचें धर्मी, अशा प्रकारचें (जे धर्म धर्मित्व कहीं ज्ञानाज्ञाना?) ज्ञान व अज्ञान या परस्पर विरोधी भावांचें धर्म-धर्मित्व कसें असणार? ॥ २८३ ॥

का जळा मोती विये । राखोडिया दीपु जिये ।
तरी ज्ञान धर्मु होये । अज्ञानाचा ॥ २८४ ॥

अ० टी०--(जळा मोती विये) जळाच्या पोटीं जन्मास येणारें जें मोती, तें जर जळ उत्पन्न करील, (का राखोडिया दीपु जिये) किंवा दिव्यानें केलेली एखाद्या पदार्थाची राख जर दिव्याला जन्म देईल, म्हणजे राखेपासून जर दिवा लावतां येईल, (तरी ज्ञान धर्मु होये अज्ञानाचा) तरच ज्ञान हा अज्ञानाचा धर्म होऊं शकेल ॥ २८४ ॥

अथवा--

चंद्रमा निगती ज्वाळा । आकाशें आते शिळा ।
तरी अज्ञान उजळा । ज्ञानातें वमी ॥ २८५ ॥

अ० टी०--(चंद्रमा निगती ज्वाळा) स्वभावतः शीतळ असा जो चंद्र, त्याच्या बिंबांतून जर अग्नीच्या ज्वाळा निघूं लागतील, किंवा (आकाशें आते शिळा) विरळपणाची पराकाष्ठा असें जें आकाश, तें आटून जर

दगडासारखें सघन होईल, (तरी अज्ञान उजळा ज्ञानातें धर्मी) तर मात्र अंधाररूप जें अज्ञान तें प्रकाशस्वभाव अशा ज्ञानाला प्रसवील ॥ २८५ ॥

आतां—

क्षीराब्धीं काळकूट। हें एके परीचें विकट।
परी काळकूटीं चोखट। सुधा कैंची ॥ २८६ ॥

अ० टी०—(क्षीराब्धीं काळकूट हें एके परीचें विकट) क्षीरसमुद्रापासून काळकूट विषाची उत्पत्ति, हें तरी एक प्रकारचें वैलक्षण्यच आहे; (परी काळकूटीं चोखट सुधा कैंची?) पण काळकूटासारख्या विषापासून अत्यंत मधुर असें जें अमृत तें कसें उत्पन्न होणार? अर्थात् शक्यच नाहीं ॥ २८६ ॥

म्हणून अज्ञानापासून द्रष्टा-दर्शन-दृश्यरूपी ज्ञानप्रवाहाची उत्पत्ति कदापि संभवत नाहीं, असें समजलें पाहिजे.

ना ज्ञानीं अज्ञान जालें। तें होतांचि अज्ञान गेलें।
पुढती ज्ञान एकलें। अज्ञान नाहीं ॥ २८७ ॥

अ० टी०—(ना) नाहीं म्हणावयास, सूर्य क्षितिजाखालीं गेला असतां जसा पृथ्वीच्या एका भागावर अंधार दिसूं लागतो, तसें (ज्ञानीं अज्ञान जालें), उदाहरणार्थ निद्रेंत ज्ञानदृष्टीचा संकोच झाला असतां, जेथें पूर्वी ज्ञान दिसत होतें तेथें अज्ञान पसरलें आहे असा देखावा दिसूं लागेल. परंतु (तें होतांचि अज्ञान गेलें) पृथ्वीच्या त्या भागावर सूर्याचा उदय झाल्याबरोबर तेथें जसा अंधाराचा नुसता माग-मूससुद्धां दिसत नाहीं, त्याप्रमाणें, ज्ञानदृष्टीचा परत विकास होताक्षणीं, जागृति येताक्षणीं, तेथें दिसावयास लागलेल्या अज्ञानाचें निवारण होऊन, (पुढती ज्ञान एकलें अज्ञान नाहीं) नंतर तेथें एकटें ज्ञानच असणार, अज्ञानाचें नुसतें चिन्हसुद्धां कोठे दिसणार नाहीं. एवंच ज्ञानाच्या जागीं किंवा ज्ञानाच्या आंगावर कोठे अज्ञान दिसलें तरी, तेथें तें विशेष परिस्थितिवशात् मात्र दिसूं लागत असतें व नुस्तें दिसण्यापुरतेंच असतें, वस्तुरूपानें तें कोठे कधींहि नसतें॥२८७॥

म्हणोन सूर्य सूर्याचि येवढा। चंद्र चंद्राचि सांगडा।
ना दीपाचिया पाडिपाडा। ऐसा दीपु ॥ २८८ ॥

अ० टी०—(म्हणोन, सूर्य सूर्योचि येवढा) वास्तव, सूर्य जसा आपल्यासारखा आपणच आहे, (चंद्र चंद्राचि सांगडा) चंद्राला जशी चंद्राचीच उपमा द्यावी लागते, (ना दीपाचिया पडिपाडा, ऐसा दीपु) किंवा दिवाहि असाच पदार्थ आहे कीं त्याची तुलना दुसऱ्या एखाद्या पदार्थाशीं कांहीं करतां येत नाहीं. मिळून हे सूर्यादि तिन्हि पदार्थ जसे आपआपल्या परीचे एक-एकटेच असून सदासर्वकाल आपआपलेपणानें असतात, आप-आपल्या प्रकाशपणाला जसे ते कधींच सोडीत नाहींत ॥ २८८ ॥

तसेंच—

प्रकाश तो प्रकाशकीं । यासी नवचे घेई चुकी ।
म्हणोनि जग असकी । वस्तुप्रभा ॥ २८९ ॥

अ० टी०—(प्रकाश तो प्रकाश कीं) आत्म्याचें स्वरूपभूत ज्ञान हेंहि आपल्यासारखें एकटें आपणच असून (यासी नवचे घेई चुकी) कधीं तें चुकूनसुद्धां आपल्या ज्ञानपणापासून प्रच्युत होत नाहीं. सदासर्वकाळ-सारखें आपल्या ज्ञानपणानें असतें. आणि द्रष्टा-दर्शन-दृश्यरूपी जगाचा उदय हा या अशा प्रकारच्या ज्ञानाच्या अंगावर झालेला आहे. (म्हणोनि जग असकी वस्तुप्रभा) वास्तव, जग ही त्या ज्ञानाचीच प्रभा, त्याचाच प्रकाश, आहे, अज्ञानाशीं त्याचा अर्थाअर्थी कांहीं संबंध नाहीं, असें निभ्रान्त समजलें पाहिजे ॥ २८९ ॥

एरव्हीं—

विभाति यस्य भासा । सर्वमिदं हा ऐसा ।
श्रुति काये वायसा । ढेंकरू देती ॥ २९० ॥

अ० टी०—(विभाति यस्य भासा सर्वमिदं, हा ऐसा) 'परमात्म्याच्या प्रकाशानें हें सर्व चराचर विश्व प्रकाशतें जात आहे' याप्रमाणें जें (श्रुति काये वायसा ढेंकरू देती ?) अनेक श्रुति मुक्तकंठानें सांगत आहेत, तें काय वायफळ, ह्मणजे खोटें, निरर्थक आहे कीं काय ? नव्हे; ते वेदपुरुषाच्या तोंडांतून निघालेले स्वानुभवाचे उद्गार आहेत, त्यांना वायफळ मानतां येत नाहीं ॥ २९० ॥

यालागी वस्तुप्रभा । वस्तुचि पावे शोभा ।
जात असे लाभा । वस्तुसीच ॥ २९१ ॥

अ० टी०—(यालागीं) यास्तव (वस्तुप्रभा) द्रष्टा-दर्शन-दृश्यरूपानें फांकलेला जो हा आत्म्याचा प्रकाश आहे, तें वस्तुगत्या आत्म्याचेंच ऐश्वर्य, किंवा त्याच्याच विलासाचें सौष्ठव, असून त्याच्या योगानें, (वस्तुचि पावे शोभा) ज्ञानवानाला जसें ज्ञानगांभीर्य शोभा देत असतें, तशी परमात्म्याच्या स्वरूपभूत एकरस ज्ञानाला विशेष शोभा प्राप्त झाली आहे. आणि त्यांत द्रष्ट्याला दर्शनद्वारा जी दृश्याची प्राप्ति होत असते, तिच्या रूपानें (जात असे लाभा वस्तुसीच) वस्तुतः परमात्म्यालाच स्वस्वरूपानन्दाचा लाभ घडत असतो. एवंच, विश्व हें वैभव ज्ञानाचें, त्याच्या योगानें शोभायमान होणारेंहि ज्ञान, व तद्वारा स्वस्वरूपानन्दाची प्राप्तिहि पण ज्ञानालाच, या प्रमाणें, येथील एकंदर व्यवहार हा नुसता ज्ञानाचा व्यवहार असून त्यांत आद्योपान्त सर्वत्र एकटें ज्ञान ओतप्रोत भरलें आहे, तद्व्यतिरिक्त दुसरें असें त्यांत काहीं नाहीं. ॥ २९१ ॥

आणि वास्तविक प्रकार हा ज्याअर्थी असा आहे त्याअर्थी—

वांचून वस्तु यया । आपणापे प्रकाशावया ।
अज्ञान हेतु वांया । अवघेंचि ॥ २९२ ॥

अ० टी०—(वस्तु आपणापे प्रकाशावया) या परमात्मवस्तुनें आपणच आपल्या ठिकाणीं विश्वरूपानें निदर्शनास येण्याचा हेतुहि परमात्मा, ह्मणजे परमात्म्याची इच्छा, हाच असला पाहिजे. त्यासाठीं (यया वांचून अज्ञान हेतु) परमात्म्याव्यतिरिक्त आणखी एक अज्ञान हा हेतु हवा कशाला ! अर्थात् त्याचें काहीं प्रयोजनच नाहीं. अतएव अज्ञानवादाच्या वर दिलेल्या अनेक युक्त्या व प्रमाणें हीं (वांया अवघेंचि) सर्व व्यर्थ होत ॥ २९२ ॥

असो तर एकंदरींत—

ह्मणोनि अज्ञान सद्भावो । कोणे परी न लाहो ।
अज्ञान कीर वावो । पाहों ठेलिया ॥ २९३ ॥

अ० टी०—(अज्ञान सद्भावो कोणे परी न लाहो) अज्ञानाचा

१ " तस्य भासा सर्वमिदं विभाति " श्वेताश्वतरोपनिषद् अ. ६ मं. १४; मुण्डकोपनिषद् मु. २ खं. २ मं. १०; कठोपनिषद् २–५–१६.

सद्भाव, ह्मणजे वस्तुरूपानें त्याचें अस्तित्व, हें कोठे कोणत्याहि रीतीनें सिद्ध होत नाहीं. कारण—

(१) *त्याला आत्म्याच्या आश्रयानें राहातां येत नाहीं (ओ. ८-१३);*

(२) आत्म्यापुढें तें आपल्या अज्ञानरूपानें टिकूं शकत नाहीं (ओ. १४-३०);

(३) त्याचें स्वतंत्र अस्तित्व संभवत नाहीं (ओ. ३१-३७);

(४) तें सदसदनिर्वचनीय आहे असें म्हणतात, परंतु सद्रूप व असद्रूप असा कोणताहि पदार्थ कालत्रयीं असूं शकत नाहीं (ओ. ३८-४०);

(५) तें कोणत्याहि प्रमाणाचें भाजन होत नाहीं (ओ. ४१-५७);

(६) आत्मत्वीं त्याचें बीजरूपानें असणें शक्य नाहीं (ओ. ५८-८५ चा पूर्वार्ध); आणि—

(७) चराचर विश्वाशीं त्याचा कार्य-कारण-भाव संभवत नाहीं (ओ. ८५चा उत्तरार्ध-२६७). मिळून याप्रमाणें* अज्ञानाचें अस्तित्व आत्म्याच्या स्वरूपांत नाहीं; व त्याच्या बाहेरहि नाहीं. तेव्हां तें असतें कोठें ? व तें असतें हें मानावयाचें कशावरून ? व कशाकरितां ? अर्थात् त्याचा कोठे माग-मूस सांपडत नाहीं. व तें कोठे तरी, पण असतें, असें मानण्याचें काहीं प्रयोजनहि दिसत नाहीं (म्हणोनि पाहों ठेलिया अज्ञान कीर वावो) यास्तव विचारपूर्वक जर पाहिलें तर अज्ञान मुळींच नाहीं, तें सर्वथा अनुपपन्न आहे, असेंच मानावें लागतें ॥ २९३ ॥

आणखी तर काय !

परी तमाचा विसुरा । न जोडेचि दिनकरा ।
रात्रीचिया घरा । गेलियाही ॥ २९४ ॥

---

* श्रीरामानुजाचार्यांनीं आपल्या श्रीभाष्यांत क्रमशः, **आश्रयानुपपत्ति, तिरोधानानुपपत्ति, स्वरूपानुपपत्ति, अनिर्वचनीयत्वानुपपत्ति, प्रमाणानुपपत्ति, निवर्तकानुपपत्ति व निवृत्त्यनुपपत्ति,** या शब्दांनी अज्ञानाच्या अनुपपत्तिचे हेच सात प्रकार दाखविलें असून, श्रीज्ञानेश्वरांनीं पुढच्या आठव्या प्रकरणांत जें अज्ञानसापेक्ष ज्ञानाचें खंडन केलें आहे, त्याचा उल्लेख त्यांत त्यांनीं **निवर्तकज्ञानानुपपत्ति** या नांवानें केला आहे.

अ० टी०—(परी दिनकरा, रात्रीचिया घरा गेलियाही) पण, रात्रीच्या घरीं अंधार हा आपला नेमका असावयाचाच, असें समजून सूर्य तिच्या घरीं जरी गेला, व त्या घराचा त्यानें किती जरी कसून झाडा घेतला, तरी (तमाचा विसुरा न जोडेचि) तेथे देखील जसा त्याला अंधार काहीं सांपडणार नाहीं. नव्हे; त्याचा 'विसुरा' ह्मणजे सहज विसरभोळेपणानें राहून गेलेलें असें अंधाराचें एखादें चिन्ह, किंवा त्याचा मागमूस, देखील सांपडावयाचा नाहीं. त्याप्रमाणें, अज्ञानाचें वसतिस्थान म्हणून मानली गेलेली अशी जी जीवोऽहम् ही भावना, तिच्या पोटांत शिरून कोणीं हवा तितका जरी शोध केला, व तिचा कोपरान्कोपरा निरखून पाहिला, तरी तेथे देखील त्याला अज्ञान या नांवाची वस्तु सांपडणें काहीं शक्य नाहीं ॥ २९४ ॥

इतकेंच केवळ नव्हे—

कां नीद खोलें भरितां । जागणेंहि न ये हाता ।
एकलिया ढळढळिता । ठाकिजे जेवीं ॥ २९५ ॥

अ० टी०—(कां नीद खोलें भरितां जागणेंहि न ये हाता) तर, झोंपेला पदरीं बांधून घ्यावयास, तिला धरावयास, गेलें असतां, ती तर हातीं लागत नाहींच; पण तत्सापेक्ष जी जागृति-म्हणजे, निद्रेचें स्मरण व जागृतीचा बोध या दोहोंशीं संयुक्त असणारी अशी जी जागृति-तीहि हातची जाऊन, (एकलिया ढळढळिता ठाकिजे जेवीं) जशी ढळढळित, निर्भेळ, निखालस-म्हणजे, निद्रेच्या स्मृतिरहित व जागृतीच्या बोधरहित नुस्ती-एकटी जागृतिमात्र, शिल्लक राहात असते, तद्वत् जीवोऽहम् या भावनेंत अज्ञानाचा शोध होऊं लागला असतां, तेथे अज्ञान तर दिसत नाहींच, पण तत्सापेक्ष असें जें शिवोऽहम् हें ज्ञान, तेंहि, त्या आपल्या जुळ्या भावंडाबरोबर दिसेनासें होऊन, नुस्तें ज्ञानमात्र, ज्ञानाज्ञानरहित नुस्तें ज्ञप्तिमात्र, तेवढेंच शेष राहात असतें ॥ २९५ ॥ इतिशम्



प्रकरण आठवें.

ज्ञान-खंडन.

ज्ञानं सापेक्ष सिद्धं न भवति च क्वच तद्भावमाप्नोति स्वीयात्।
ज्ञानाज्ञाने तु ये नैव च भवतरथो चेष्टिते नोत सत्ये ॥
यत्राज्ञानं तु तत्रावयुनहरणकं ज्ञानताज्ञानता वा ।
ज्ञानेशस्यात्र तुभ्यं कथितरनुमया पंढरीनाथ भावः ॥ ८ ॥

गत प्रकरणीं जें अज्ञानाचें खंडन केलें, त्यांत अज्ञानसापेक्ष असें जें ज्ञान त्याच्याहि खंडनाचा अंतर्भाव झालेला आहेच. परंतु हें ज्ञान अज्ञानाचें निवारक असल्यामुळें, त्यानें अज्ञानाचा बाध घडवून आणला कीं त्याबरोबरच, या ज्ञानाच्या ऊर्मीचा जो टेंभा पाजळला जात असतो, तो बहुतेक साधकाचे डोळे दिपविणारा असा असतो; व त्याच्या योगानें केव्हां केव्हां आपलें स्वरूपभूत ज्ञान दृष्टिआड होऊन त्याची जागा हेंच ज्ञान पटकावीत असतें. याकरितां, अज्ञानाच्या बोळवणीबरोबर, थोड्या-बहुतानेंच कां होईना, पण या ज्ञानाचीहि बोळवण स्वतंत्र रीत्या करावी लागते. म्हणून श्रीज्ञानेश्वरमहाराजांनीं स्वस्वरूपाच्या दिग्दर्शनपूर्वक या **ज्ञान-खंडन** नामक प्रकरणाचा आरंभ केला आहे.[1]

१ स्वस्वरूपभूत ज्ञानाचें दिग्दर्शन.

श्रीज्ञानेश्वर म्हणतात—

तैसें आमुचेनि नावें । अज्ञानाचें ज्ञान हें नव्हे ।
आम्हालागी गुरुदेवें । आम्हींच केलों ॥ १ ॥

अमृतवाहिनी टीका–(*आमुचेनि नावें ज्ञान हें तैसें अज्ञानाचें नव्हे*) आमच्या ज्ञानेश्वर, ज्ञानदेव, या नांवानें ज्या ज्ञानाचा उल्लेख होत असतो तें ज्ञान, जगांत अज्ञानाच्या अपेक्षेनें प्रादुर्भूत होणारें जें तत्प्रतिपक्षीभूत

१ ही श्रीरामानुजाचार्यांनीं श्रीभाष्यांत उल्लेखिलेली अज्ञानाची निवर्तकज्ञानानुपपत्ति होय.

ज्ञान आहे, तसें नव्हे. तर तें ज्ञानाज्ञानरहित नुस्तें दृङ्मात्र, अशा प्रकारचें ज्ञान होय. यद्यपि आमच्या या स्वरूपभूत ज्ञानानेंच पूर्वी अज्ञानाचेंहि सोंग घेतलें होतें व त्या कुश्चळाचा संगदोष घालविण्यासाठीं निर्मळाचा संग करावा म्हणून त्यानेंच पुढें ज्ञानाचेंहि स्वरूप धारण केलें; तथापि असें ज्ञानाज्ञानपणानें उगीच भटक्या मारीत फिरणें चांगलें नाहीं म्हणून, श्रीमन्निवृत्तिनाथांनीं आपल्या कृपाकटाक्षरूपी जालिम मात्रेच्या वेढ्यानें जेव्हां त्याचा ज्ञानाज्ञानपणा जागच्या जागीं जिरवून टाकला, तेव्हांपासून आतां तें आमच्या ठिकाणीं आपल्या नुस्त्या दृङ्मात्रपणानें अचल राहूं लागलें आहे. आणि याप्रमाणें, (आह्मालागी गुरुदेवें आम्हींच केलों) गुरुदेवानें आम्हांला आपल्या स्वरूपाची प्राप्ति करून दिली असल्याकारणानें आतां, अज्ञानाचा तर नाहींच, पण तत्प्रतिपक्षीभूत अशा ज्ञानाचाहि आमच्याशीं काहीं संबंध राहिलेला नाहीं. तर आतां आम्हांला जसें गुरुदेवानें 'आह्मींच' केलें आहे, तसे आम्हीं आपल्या ठिकाणीं सर्वथा ज्ञानाज्ञानरहित अशा नुस्त्या आपल्या स्वरूपभूत ज्ञानमात्रपणानें असतां ॥ १ ॥

परी आह्मां आम्हीं आहों । ते कैसें पाहो जावों ।
तंव काय कीजे ठावो । लाजिजे ऐसा ॥ २ ॥

अ० टी०-(परी आह्मां आह्मीं आहों ते कैसें?) परंतु याप्रमाणें आह्मांला गुरुदेवानें जे आह्मींच केलें आहे, ते आह्मीं आहोंत कसे? असें जर कोणीं विचारील, तर तेवढेंमात्र आह्मांला काहीं सांगतां येणार नाहीं. कारण तो आमचा आह्मींपणा (ऐसा) स्वभावतःच अशा प्रकारचा आहे कीं, तो (पाहो जावों लाजिजे) पाहूं जाण्याला, ह्मणजे दिसण्याला, अर्थात् आपला अलक्षितपणा सोडून लक्ष्यपणानें, अनुमान्यरूपानें, आमच्या दृष्टीपुढें येण्याला, लाजत असतो. कधीं चुकून सुद्धां तो आमच्यापुढें काहीं येत नाहीं; व त्यामुळें आह्मीं काहीं त्याला पाहूं शकत नाहीं. आणि नुस्ते आह्मींच नव्हे, तर आजपर्यंत हजारो गुरूंनीं हजारो शिष्यांना आपलेपणा प्राप्त करून दिला आहे; पण त्यांपैकीं कोणींहि त्याला पाहिल्याचें काहीं सांगत नाहीं. किंबहुना, आमचा तो आह्मींपणा स्वतः सुद्धां कधीं अशा रीतीनें आपल्याकडे पाहात नाहीं कीं कधीं आपल्यास दिसत नाहीं. (तंव काय कीजे ठावो?) तेव्हां या अडचणीला आह्मीं काय करणार? अर्थात् त्याला आमचा काहीं उपाय नाहीं ॥ २ ॥

नाहीं म्हणावयास, शाखा-चंद्र-न्यायानें, थोडें-बहुत दिग्दर्शन आपल्या त्या आह्मींपणाचें, आह्मांला करवितां येईल; पण तें इतकेंच कीं—

हा ठावोवरी गुरुरायें । नांदविलों उवायें ।
जे आम्हीं नसमाये । आह्मांमाजीं ॥ ३ ॥

अ० टी०—(हा ठावोवरी गुरुरायें नांदविलों उवायें) गुरुदेवानें आमच्या आह्मींपणाचा इतका उत्कर्ष घडवून आणला आहे कीं (जे आह्मीं नसमाये आह्मांमाजीं) आतां आह्मीं आपल्या पूर्वीच्या जीवोऽहम्रूपी वैय्यष्टिक आह्मींपणांत तर नाहींच, पण शिवोऽहम्रूपी सामष्टिक आह्मीं-पणांतसुद्धां समाविष्ट होऊं शकत नाहीं. अर्थात् हल्लीं आह्मांला प्राप्त झालेल्या आह्मींपणाचा समावेश होण्याला अहंभाव असा कोणताच पुरेसा होऊं शकत नाहीं ॥ ३ ॥

आणि नुस्ता अहंभावच नव्हे, तर—

अहो आत्मेपणीं न संटों । स्वसंवितीं न घसवटों ।
अंगीं लागलिया न फुटों । कैवल्यही ॥ ४ ॥

अ० टी०—(अहो, आत्मेपणीं न संटों) श्रोते हो ! पिंडांत व ब्रह्मांडांत साक्षिरूपानें स्फुरणारा जो व्यष्टीचा व समष्टीचा आत्मपणा, त्यांपैकीं एखाद्या आत्मपणांत देखील, आतां आह्मीं सांठविले जाऊं शकत नाहीं. अर्थात् आमचें स्वरूपभूत ज्ञान हें आतां पिंड व ब्रह्मांड यांपैकीं कसलाहि आत्मपणासुद्धां कधीं स्वीकारीत नाहीं. तसेंच (स्वसंवितीं न घसवटों) स्वविषयक ऊर्मीच्या, ह्मणजे आत्माकारा वृत्तीच्या, योगानें आतां आमचें आंग कधींहि घांसलें जात नाहीं, आमच्या आंगावर तिचें घर्षण असें कधींहि होत नाहीं, अर्थात् आमच्या स्वरूपभूत ज्ञानाच्या आंगावर आतां आत्माकारा वृत्तीचा प्रादुर्भाव कदापि होऊं शकत नाहीं. आणि त्याचप्रमाणें (अंगीं लागलिया न फुटों कैवल्यही) कैवल्य नांवाची अवस्थाविशेष ही हल्लीं आमच्या आंगांत समाविष्ट झाली असूनहि तिच्या योगानें आमचें आंग कांहीं फुटलें नाहीं. अर्थात् अमर्याद अशी ही अवस्थाविशेष जरी आमच्या आंगीं बाणली आहे, तरी ती कांहीं आमचें आंग फोडून बाहेर पडलेली नाहीं. तर खुशाल त्यांत समाविष्ट होऊन त्याच्याशीं समरस

झालेली आहे; व अतएव, ज्याला **कैवल्य** ह्मणतात तेंच आमचें हल्लींचें आहींपण होय ॥ ४ ॥

तेव्हां, खरें बोलावयाचें ह्मणजे—

> **आमुची करावया गोठी । ते जालीचि नाहीं वाक्सृष्टि ।**
> **आमुते देखे दिठी । ते दिठीचि नोहे ॥ ५ ॥**

अ० टी०—('आमुची करावया गोठी, ते जालीचि नाहीं वाक्सृष्टि) आमच्या संबंधानें काहीं बोलून दाखविण्यासाठीं परा-पश्यन्ति मध्यमा-वैखरी ही चतुर्विध वाक्सृष्टि मुळीं जन्मासच आली नाहीं, असें खुशाल ह्मणतां येईल. कारण या वाक्सृष्टिच्या हातीं काहीं बोलून दाखविण्याचें साधन ह्मटलें ह्मणजे शब्द हें होय. परंतु या वाक्सृष्टीची जननी **परा** व शब्द-सृष्टीचा मूळपुरुष **प्रणव**, हीं दोघेहि ज्या कारणांतून प्रादुर्भूत होतात, त्या मूळप्रकृतीच्या अंगीं, आतां आमच्याकडे नुस्तें तोंड करण्याचेंहि सामर्थ्य राहिलेलें नाहीं. तेव्हां, तिच्या संततिभूत अशा या वाक्सृष्टीनें आमच्यासंबंधानें काय बोलावयाचें ? व कसें बोलावयाचें ? ह्मणून तिचा जन्मच मुळीं या कार्यासाठीं नाहीं, असें ह्मणावें लागतें.

शिवाय, अगोदर दृष्टि काहीं पाहाणार, तेव्हां पुढें वाचा काहीं बोलून दाखविणार. परंतु चाक्षुषी-दृष्टि, विचार-दृष्टि, व अनुभव-दृष्टि, अशा ज्या तीन दृष्टि जगांत कोणत्याहि पदार्थाकडे पाहाण्याच्या आहेत, त्यांत, (दिठी आमुतें देखे) प्रत्यक्ष, किंवा डोळा उघडून, आमच्याकडे पाहील, किंवा पाहूं शकेल, (ते दिठीचि नोहे) अशी एकदेखील दृष्टि नाहीं ॥ ५ ॥

(या ओवीच्या उत्तरार्धाचा कोणीं असाहि अर्थ करतात कीं, 'आमुते देखे दिठी' ह्मणजे आह्मांला, पाहाते अशीहि एक दृष्टि आहे, व ती कोणती ? ह्मणाल तर, डोळा उघडून न पाहातां पाहाणारी जी दृष्टि ती होय. परंतु व्यवहारतः 'ते दिठीचि नोहे' तिला दृष्टि हें नांव काहीं देतां येत नाहीं. परंतु हा अर्थ पूर्वापर ग्रंथसंगतीशीं जुळत नाहींसें वाटतें. असो.)

कारण, दृष्टीच्या पाहाण्याचा प्रकार ह्मटला ह्मणजे, तिनें द्रष्टव्य अशा कोणत्याहि पदार्थाला विषय करून व त्याच्याशीं संयुक्त होऊन त्याच्या स्वरूपाला अनुभवणें, हा होय. परंतु—

५९८

आमुतें करूनि विखो । भोगूं शके पारखों ।
तें आमुतें न देखों । आम्हींपणें ॥ ६ ॥

अ० टी०—(आमुतें करूनि विखो भोगूं शके पारखों) आह्मांला विषय करून व आमच्याशीं संयुक्त होऊन आमच्या स्वरूपाला अनुभवणें हें कोणत्याहि दृष्टीकडून घडावें कसें? कारण, विषयपणा असा आमच्या अंगीं मुळींच नाहीं; व त्यामुळें, आह्मीं स्वतः आपल्या दृष्टीचेंहि विषय होत नाहीं. नव्हे; तसें आम्हांला होतांच येत नाहीं. ह्मणून निदान (तें आमुतें न देखों आह्मींपणें) अशा रीतीनें आह्मांला आम्हींपणानें, ह्मणजे आमच्या यथार्थ रूपानें, पाहाणें—आमच्या यथार्थ स्वरूपाला आपल्या दर्शन-मर्यादेंत आणणें—हें कोणत्याच दृष्टीला साध्य नाहीं ॥ ६ ॥

यद्यपि, आमचें हें आह्मींपण कोठें लपलेलें असतें, असें नव्हे; तर तें सर्वत्र प्रकट असें आहे. तथापि—

प्रकटों लपों न लाहों । येथे नाहीं नवलावो ।
परी कैसेनिही विपावो । असनियाचा ॥ ७ ॥

अ० टी०—(प्रकटों लपों) आम्हीं प्रकट असलों तर काय? व लपलेले असलों तर काय? (परी कैसेनिही) त्यापैकीं कसेहि असलों तरी, (न लाहों) आम्हीं कोणत्याहि दृष्टीचे विषय काहीं होत नाहीं, कोणत्याहि दृष्टीच्या व्याप्ति-मर्यादेंत काहीं येत नाहीं. कारण (विपावो असनियाचा) आह्मीं असून नसतों व नसून असतों, ह्मणजे, सदा-सर्वकाळ सर्वत्र असूनहि पुन्हां कोठें कधींच नसतो व कोठें कधीं नसतांहि सर्वत्र सदासर्वकाळच असतों, असा आमच्या असण्याचा एक विलक्षण, जगावेगळा, प्रकार आहे. तेव्हां, आह्मांला पाहाणें हें कोणत्याहि दृष्टीला साध्य नाहीं, असें जें आह्मीं म्हणत आहोंत (येथे नाहीं नवलावो) त्यांत आश्चर्य वाटण्यासारखें काहीं नाहीं ॥ ७ ॥

म्हणून आतां—

किंबहुना श्रीनिवृत्ति । ठेविलों असे जये स्थिति ।
ते काये देऊं हातीं । वाचेचिया ॥ ८ ॥

अ० टी०—(किंबहुना) अधिक कशाला? इतकें सांगणें पुरे कीं, (श्री) अखिल-शक्ति-शोभा-संपन्न असा जो परमात्मा सद्गुरू, ज्यानें लीलाविग्र-

दाखविण्यासाठीं जगांत मनुष्यरूप धारण केलें असूनहि पुन्हां जो कशांतहि लिप्त नाहीं, व ह्मणून ज्याला (निवृति) निवृत्तिनाथ ...ात, त्यांनीं (ठेविलों असे जये स्थिति) आम्हांला ज्या स्थितींत ...ऊन ठेविलें आहे, ती स्थिति मुळीं अशाच प्रकारची आहे कीं, " न तद्भासयते सूर्यो न शशांको न पावकः " याप्रमाणें, त्या स्थितीवर नेत्राची देवता जो सूर्य तो प्रकाश पाडूं शकत नाहीं, मनाची देवता चंद्र प्रकाश पाडण्यास समर्थ नाहीं व वाणीची देवता जो अग्नि त्याला प्रकाश पाडतां येत नाहीं. तेव्हां (ते काये देऊं हातीं वाचेचिया) ती स्थिति मीं वाचेच्या हातीं कशी द्यावयाची? कसें तिला बोलून दाखवावयाचें? अखिल चराचर सृष्टीच्या बाहेरची जी भूमिका, तिला सृष्टयन्तर्गत अशा या नेत्रादि इन्द्रियांनीं व त्यांच्या सूर्यादि देवतांनीं पाहावयाचें कसें? व बोलून दाखवावयाचें कसें! अर्थात् तें कांहीं शक्यच नाहीं, असें समजलें पाहिजे ॥ ८ ॥

२. स्वस्वरूपभूत ज्ञानाला ज्ञानाज्ञानाचा स्पर्श होत नाहीं.

आतां, अशा प्रकारचें जें आमचें स्वरूपभूत ज्ञान आहे—

तेथें समोर होआवया । अज्ञान पाडु कासया ।
केउती मेलिया माया । होऊं पाहिजे ॥ ९ ॥

अ० टी०-(तेथे समोर होआवया, अज्ञान पाडु कासया) त्याच्यापुढें तोंड काढण्याची अज्ञानाची काय प्राज्ञा आहे? तें कसें त्या स्फूर्तिमात्रतेपुढें येणार! कारण अज्ञान हा वस्तुगत्या केवळ कल्पनामात्र अशा मायेनें निर्माण केलेला ' आंधळ्या कोशिंबिरीचा खेळ ' होय. तिनें आपल्या आवरण विक्षेपरूपी शक्तीच्या द्वारा या खेळाची अघटित घटना केलेली असते; व जगाकडे डोळे बांधून पाहाणारांनीं मात्र तो खेळावयाचा असतो. अर्थात् अज्ञानानें आपल्या पायांवर उभें राहाण्यासाठीं मायेचा टेंकू हा अगोदर पाहिजे. परंतु त्या मायेचा बीमोड तर गुरुदेवांनीं आह्मांला आपल्या आत्मपदावर बसविण्याच्या पूर्वींच करून टाकलेला आहे (प्र०२ ओ० ३ पाहा). तेव्हां आतां ती (मेलिया माया केउती होऊं पाहिजे?) मेलेली

माया पुन्हां जिवंत कशी होणार ? कशी आपल्या आवडत्या अज्ञानाला प्रसवणार ? व कशी त्याला आमच्यापुढें आणून उभें करणार ? ॥९॥

आणि—

अज्ञानाचा प्रवर्तु । नाहीं जया गांवा आंतु ।
तेथे ज्ञानाची तन्ही मातु । कोण जाणे ॥ १० ॥

अ० टी०—(जया गांवा आंतु अज्ञानाचा प्रवर्तु नाहीं,) ज्या आमच्या चिन्मय नगरांत अज्ञानाचा प्रवेश होत नाहीं, (तेथे ज्ञानाची मातु तन्ही कोण जाणे ?) तेथे तत्सापेक्ष जें ज्ञान त्याची वार्ता तरी कोणाच्या कानीं कशी जाणार ? ह्मणजे, त्या चिन्मय नगरांत अज्ञानाच्या त्या जुळ्या भावंडाचा प्रवेश तरी कसा होणार ? व तेथे त्याचें प्रयोजन काय ? ॥ १० ॥

कारण—

रात्रीं म्हणोनि दिवे । पडती कीं लावावे ।
वांचूनि सूर्यासवें । सीन होये ॥ ११ ॥

अ० टी०—(रात्रीं म्हणोनि दिवे लावावे पडती कीं) जेथे रात्र असते व तिच्या योगानें घरांत अंधार पसरलेला असतो, तेथे त्याच्या निवृत्तिसाठीं दिवे लावणें प्राप्त असतें. पण (वांचून) अंधार असल्यावांचून, ह्मणजे (सूर्यासवें) सूर्योदय होऊन सर्वत्र झकझकित उजेड पडलेला असल्यावर, घरांत दिवे लावण्याचें प्रयोजन काय ? अर्थात् दिवसा-ढवळ्या घरांत दिवे लावीत बसणें, हा (सीन होये) नुस्ता शीणमात्र होय. त्याप्रमाणें, जेथे अज्ञानांधकार पसरला असेल, तेथे त्याचें निवारण करण्यासाठीं तत्प्रतियोगी जें ज्ञान, त्याचा टेंभा पाजळणें योग्यच आहे. परंतु जेथे स्वस्वरूपभूत चिन्मात्रतेचा उदय होऊन सर्वत्र त्या ज्ञानाचा उज्ज्वल प्रकाश पसरलेला असेल तेथे हा ज्ञानाचा टेंभा कशाला हवा ? व प्रयोजनाभावीं तो मुळीं तेथे असणारच कसा ? ॥ ११ ॥

म्हणोनि अज्ञान नाहीं । तेथेच गेलें ज्ञानही ।
आतां निमिषोन्मेषा दोन्हीं । ठेली वाट ॥ १२ ॥

अ० टी०—(म्हणोनि अज्ञान नाहीं तेथेच गेलें ज्ञानही) यास्तव, अज्ञानाचा निःशेष निरास झाला कीं त्याबरोबर ज्ञानहि गेलेंच म्हणून समजावें. तदनंतर क्षणभरसुद्धां ज्ञान शिल्लक राहूं शकत नाहीं. आणि (आतां

निमिषोन्मेषा दोन्हीं ठेली वाट) मग तेथें ना कधीं स्वस्वरूपाच्या विस्मृतिरूप निमेषण, व ना कधीं त्याच्या स्मृतिरूप उन्मेषण. तर त्या दोन्हींची वाट खुंटून, स्मरणास्मरणरहित स्मरणमात्र, अर्थात् ज्ञानाज्ञानरहित अशा प्रकारचें एकटें स्वस्वरूपभूत ज्ञानमात्र, त्या ठिकाणीं सदासर्वकाळ सारखें आपल्या एकरसपणानें असावयाचें ॥ १२ ॥

३ ज्ञानाज्ञानाची तुच्छता.

आणि—

> येरव्हीं तर्‍हीं ज्ञान अज्ञाने । दोहींचीं अभिधाने ।
> अर्थाचेनि अनाने । विफावलीं ॥ १३ ॥

अ० टी०—(येरव्हीं तर्‍हीं) एरव्हीं तरी, ह्मणजे ही तत्त्वदृष्टि सोडून व्यवहाराच्या बाजूनें पाहिलें तरी, (ज्ञान अज्ञानें दोहींचीं अभिधाने) ज्ञान व अज्ञान हीं दोन्हीं नांवें, (अर्थाचेनि अनाने विफावलीं) व्यवहारांत जागृति व निद्रा, स्मरण व विस्मरण, शाहाणपणा व मूर्खपणा, अशा प्रकारचे परस्परसापेक्ष व परस्परविरोधी असे, जे अर्थ ह्मणजे भाव, प्रतीत होत असतात, त्यांवरून व्यवहृत झालेलीं आहेत, प्रचारांत आलेलीं आहेत. कारण जागृति ही ज्ञानावस्था तर तत्प्रतिपक्षीभूत निद्रा ही अज्ञानावस्था म्हणवते; स्मरणाला ज्ञान तर तद्विरुद्ध विस्मरणाला अज्ञान म्हणतात; शाहाण्याला आपण ज्ञानी समजतो व मूर्खाला अज्ञानी म्हणत असतो. मिळून अशा प्रकारचे ज्ञान व अज्ञान हे दोन शब्द व्यवहारांत अन्योन्यार्थाचे वाचक झाले आहेत ॥ १३ ॥

परंतु अशा प्रकारचे हे परस्पर विरोधी भाव स्थायी आहेत काय? तर मुळींच नाहींत. कारण जेथे दोन घटकापूर्वी जागृति असते तेथेच तदनंतर निद्रा दिसूं लागते व पुन्हां दोन घटकानीं पाहावें तों जागृति प्रतीत होते; ज्याला आज आपण आठवीत असतों, त्यालाच उद्यां विसरतों व परवां पुन्हां आठवूं लागतों; जो आज शाहाणा मानला गेला असतो, तोच उद्यां मूर्ख ठरतो व मूर्ख शाहाणा ठरत असतो. एवंच, अशा प्रकारचा हा या ज्ञानाज्ञानाच्या मुखवट्यांचा नेहमीं सारखा पालट चाललेला असतो. तेव्हां—

जैसीं दंपत्य परस्परें । तोडूनि पालटलीं सिरें ।
तैं पालटुपण सरे । दोहींचें जिणे ॥ १४ ॥

अ० टी०—(जैसीं दंपत्य परस्परें सिरें तोडूनि पालटलीं) स्त्री व पुरुष या दोघांनीं आपआपल्या स्वरूपांचा पालट करण्याच्या इच्छेनें जशीं आपआपलीं मस्तकें तोडून त्यांपैकीं स्त्रीचें मस्तक पुरुषाच्या धडावर व पुरुषाचें मस्तक स्त्रीच्या धडावर ठेवावें, तशांतलाच हा वर सांगितलेल्या अन्योन्यार्थांच्या प्रत्ययानुसार होणारा ज्ञानाज्ञानाच्या मुखवट्यांचा पालट होय. आणि (तैं पालटुपण सरे दोहींचें जिणे) त्यामुळें, त्या दंपत्यानीं केलेल्या आप-आपल्या मस्तकांच्या पालटानें जसें त्या उभयतांचें जीवनच संपून जात असतें, तसें या ज्ञानाज्ञानशब्दांच्या पालटानें त्यांच्या वाच्यभूत अर्थांचें वस्तुशून्यत्व मात्र सिद्ध होत असतें. कारण उघडच आहे कीं, ज्याला काल ज्ञान ह्मटलें त्यालाच आज अज्ञान म्हटल्यावर मग त्याला ज्ञान ह्मणण्यांत अर्थ काय ? व अज्ञान ह्मणण्यांत तरी अर्थ काय ? अर्थात् ते दोन्हीं शब्द सारखेच निरर्थक होत ॥ १४ ॥

कां पाठी लाविला होये । तो दिपुचि वांया जाये ।
दिठी आंधारें पाहे । तैं तेचि वृथा ॥ १५ ॥

अ० टी०—(कां) अथवा, निराळ्या रीतीनें हवें असल्यास असेंहि ह्मणतां येईल कीं, (पाठी लाविला होये तो दिपु वांयाचि जाये) पाठीकडून लाविलेल्या, ह्मणजे मागें तोंड करून-पाठमोहरा-ठेविलेल्या, दिव्यापुढें अंधार पसरलेला असणें साहजिक असल्यामुळें, त्या दिव्याचें दिवेपण जसें व्यर्थ होत असतें, ह्मणजे दिवा विद्यमान असला तरी जसें तेथे अंधार आहे, असेंच ह्मणावें लागत असतें; अथवा (आंधारें दिठी पाहे तैं ते वृथाचि) अंधारानें जर उजेड पाहिला तर, म्हणजे त्याच्या पुढें जर सर्वत्र उजेड पडलेला असला तर, त्याला अंधार म्हणणें जसें व्यर्थ होत असतें, म्हणजे त्याला अंधार न म्हणतां जसें उजेडच म्हणावें लागत असतें ॥ १५ ॥

तैसें निपटूनि जें नेणिजे । तें अज्ञान शब्दें बोलिजे ।
आतां सर्वेहि जेणें सुजे । तें अज्ञान कैसें ॥ १६ ॥

अ० टी०—(तैसें जें निपटूनि नेणिजे) त्याप्रमाणें, कोठें कांहीं दिसत नाहीं, अशा प्रकारची जी सर्वथा नेणीवेची स्थिति असते, (तें अज्ञान

शब्दें बोलिजे) तिला ' अज्ञान ' हें नांव दिलें जातें; (आतां सर्वहि जेणे सुजे तें अज्ञान कैसें ?) आणि ती स्थिति पालटून भोंवतालचे सर्व पदार्थ चांगले स्पष्ट दिसूं लागल्यावर मग त्या स्थितीला अज्ञान कसें म्हणावयाचें? अर्थात् ह्मणतां येत नाहीं, म्हणून तिला ' ज्ञान ' ही संज्ञा प्राप्त होत असते. मिळून, व्यवहारांत जे अज्ञान व ज्ञान हे शब्द रूढ झाले आहेत, त्या रूढींचें मूळ, जगांत जाणीव व नेणीव या स्थितींचा जो सारखा पालट चाललेला असतो, त्यांत आहे. त्या पालटानें हे दोन्हीं शब्द व्यवहाररूढ केले आहेत ॥ १६ ॥

परंतु—

ऐसे ज्ञान अज्ञाना आलें। अज्ञान ज्ञानीं नेलें।
ए दोन्हीहि वांझौलें। जाले दोन्हीं ॥ १७ ॥

अ० टी०—(ऐसे ज्ञान अज्ञाना आलें, अज्ञान ज्ञानीं नेलें) याप्रमाणें ज्ञान हेंच ज्याअर्थी अज्ञानभावास प्राप्त होत असतें व तेंच पुन्हां आपला अज्ञानपणा टाकून ज्याअर्थी परत ज्ञानपणाचा अंगीकार करीत असतें, त्याअर्थी (ए दोन्हींहि) ते दोन्हीं भाव एकमेकाचा बाध घडवून आणणारे आहेत, असें ओघानेंच ठरतें. आणि अशा रीतीनें ते एकमेकाचा नाश करीत असल्यावर मग (दोन्हीं वांझौलें जाले) ते दोन्हीं सारखेच वांझौले, ह्मणजे नुसते दिसण्यापुरते व अतएव सारखेच तुच्छ होत ॥१७॥

कारण या ज्ञानाज्ञानपणाच्या धर-सोडींत—

जाणे तोचि नेणे। नेणे तोचि जाणे।
आतां के असणे। ज्ञानाज्ञाना ॥ १८ ॥

अ० टी०—(जाणे तोचि नेणे, नेणे तोचि जाणे) जो जाणता असतो तोच जर नेणता होत असतो व तो नेणताच पुन्हां जर जाणताहि होत असतो, तर स्वभावतः तो जाणताहि नसतो व नेणताहि नसतो, ही गोष्ट उघड होय. उदाहरणार्थ, रोज जागृतीला टाकून झोंपणारे व झोंपेला टाकून देऊन पुन्हां जागे होणारे, असे जे आपण, ते स्वभावतः कसे असतों! झोंपणारे कीं जागणारे? अर्थात् ना झोंपणारे ना जागणारे. तर जागृति व निद्रा या दोन्हीं अवस्थांनां आश्रय देऊन पुन्हां स्वभावतः

त्या दोन्हींहून अगदीं निराळ्या प्रकारचें, असें असतों. एऱ्हवीं परस्पर विलक्षण अशा जागृति व निद्रा या दोन अवस्थांना हवें तेव्हां स्वीकारणें व हवें तेव्हां टाकून देणें, हें आपल्यास कदापि साधलें नसतें, हें निराळें सांगावयास नकोच. कारण स्वभावतः जागणारा गृहस्थ केव्हांहि झोंपणार कसा? व झोंपणारा केव्हांहि जागणार कसा? स्वभावतः जागणारा सूर्य कधीं झोंपत असतो काय? व झोंपणारा दगड कधीं जागत असतो काय? कधींच नाहीं; व स्वभावविरुद्ध कोणत्याहि कार्याची घटना होणें हें कदापि शक्यहि पण नाहीं. तर मग तोच प्रकार त्या जाणत्या-नेणत्याचा होय. स्वभावतः तो जाणताहि नसणार व नेणताहि पण नसणारच. (आतां कें असणें ज्ञानाज्ञाना?) मग आपल्या या ज्ञानाज्ञानाचा ज्ञानाज्ञानपणा राहिला कोठें? अर्थात् त्या दोन्हीं भावांना व तद्वाचक अशा ज्ञान व अज्ञान या दोन्हीं शब्दांना, मुळांत कांहीं ठाव-ठिकाण नसल्यामुळें ते दोन्हीं भाव सारखेच आगंतुक व अतएव सारखेच खोटे, सारखेच तुच्छ, असून त्यांचे वाचक म्हणून व्यवहारांत रूढ झालेले ज्ञान व अज्ञान हे दोन्हीं शब्दहि पण अर्थातच सर्वथा अर्थशून्य, सर्वथा निरर्थक, असे होत॥ १८॥

४ सारांश.

एवं ज्ञानाज्ञान दोन्हीं। पोटींसूनि आहाणी।
उदैला चिद्गगनीं। चिदादित्य हा ॥ १९ ॥

अ० टी०–(एवं) एवंच, तत्त्वदृष्ट्या पाहा की व्यवहारदृष्ट्या पाहा, सदासर्वकाळ सारख्या जाणणेंमात्रपणानें असणारें असें जें आपलें स्वरूपभूत ज्ञान, त्याच्या ठिकाणीं ज्ञान व अज्ञान या नांवांनीं व्यवहृत होणारे, एक जाणीव व एक तद्विपरीत नेणीव अशा प्रकारचे दोन भाव, आपल्या भावरूपानें कधींच असूं शकत नाहींत. ते यद्यपि त्या जाणणेंपणाच्या आश्रयानेंच उदयास येतात व त्याच्याच प्रकाशानें प्रकाशित होऊन प्रत्ययासहि येत असतात. तथापि त्यांचें उदयास येणें हें वस्तुतः स्वप्नांतल्या हत्ती-घोड्यासारखें उदयास येणें असून, त्यांच्या वस्तुशून्यत्वामुळें, त्यांचे प्रत्यय हे रज्जूवरील सर्पाच्या प्रत्ययासारखे किंवा सूर्याच्या प्रकाशकिरणांतील मरीचिकेच्या प्रत्ययासारखे मिथ्या प्रत्यय होत. यथार्थतः त्यांना

मुळीं प्रत्ययच म्हणतां येत नाहीं. तर तो नुस्ता भ्रममात्र होय. यास्तव, येथे ना कोणीं अज्ञान व ना कोणीं ज्ञान. तर रात्र व दिवस, अंधार व उजेड, या दोघांनाहि पोटांत सांठवून व पुन्हां त्यांपैकीं कोणाशींहि आपला साक्षात् असा काहीं संबंध न ठेवितां व कोणालाहि न ओळखतां, सूर्य-नारायण जसा या महाकाशांत रात्रं-दिवस आपल्या एकट्या प्रकाशपणानें उदित झालेला असतो, तसा (चिदादित्य हा ज्ञानाज्ञान दोन्हीं पोटींसूनि) आमचा चित्सूर्य हा ज्ञान व अज्ञान या दोन्हीं कल्पनांना पोटांत सांठवून व पुन्हां त्या दोन्हींशीं आपला कोणत्याहि प्रकारचा काहीं संबंध न ठेवितां व दोन्हींनां न ओळखतां, (चिद्गगनीं आहाणी उदैला) चिदाकाशांत अहर्निश, ह्मणजे रात्रंदिवस, अर्थात् सदासर्वकाळ, आपल्या स्वभावसिद्ध अशा एकट्या, एकमेवाद्वितीय, चिन्मात्रपणानें सारखा तळपत असतो, असें समजलें पाहिजे ॥ १९ ॥

इतिशम् ।



प्रकरण नववें.

सिद्ध-रहणी-कथन.

आत्मानन्देन पूर्णः समविषमगतो न्यस्तशंकोऽद्वयोऽहं ।
दृश्योऽहं चाथ द्रष्टा तदुभयगतकं दर्शनं चाहमत्था ॥
क्रीडां स्वात्मानुभूतां जगति सुविदितां सत्यमिथ्यां च कुर्वे ।
ज्ञानेशस्यात्र तुभ्यं कथितरनुमया पंढरीनाथ भावः ॥ ९ ॥

गत प्रकरणाच्या शेवटीं सांगितल्याप्रमाणें, ज्ञानाज्ञानाला पोटांत सांठवून चिदाकाशांत सदोदित प्रकाशणाऱ्या चित्सूर्याच्या प्रकाशांत व्यवहार कसा घडतो ? या ओघानेंच उपस्थित होणाऱ्या प्रश्नाचें उत्तर देण्यासाठीं श्रीज्ञानेश्वरमहाराजांनीं या प्रकरणाचा आरंभ केला आहे.

१ सिद्धावस्थेची रूपरेषा.

आतां आमोद सुनास जालें । श्रुती।शीं श्रवण रिघालें ।
आरिसे उठिले । लोचनेसी ॥ १ ॥
आपुलेनि समीरपणे । वेल्हावती विंजणे ।
कीं माथे चांपेपणें । बहकताती ॥ २ ॥
जिव्हा लोधली रसें । कमळ सूर्येंपणे विकाशे ।
चकोरचि का जैसे । चंद्रमा जालें ॥ ३ ॥
फुलेंचि जालीं भ्रमर । तरुणीच जाली नर ।
जालें आपुलें शेजार । निद्राळुचि ॥ ४ ॥

अमृतवाहिनी टीका—(आतां) आतां, ज्यांच्या अंतःकरणप्रदेशांत चित्सूर्याचा लख्ख प्रकाश पडलेला असतो, त्या सिद्धपुरुषांच्या मनोभूमिकेचें स्वरूप कसें असतें ? म्हणाल तर, (सुनास आमोद जालें) घ्राणेन्द्रियानेंच जसें सुगंधहि व्हावें; किंवा (श्रवण श्रुतीशीं रिघालें) श्रोत्रेन्द्रियानेंच जसें शब्दाचेंहि स्वरूप धारण करावें; किंवा (लोचनेसी आरिसे उठिले) डोळ्याच्या अंगींच जसा आरसेपणाहि उत्पन्न व्हावा; किंवा

(विंजणे आपुलेनि समीरपणे . वेल्हावती) पंख्यांच्या अंगींच वायुपणाहि उत्पन्न होऊन त्यांनीं जसें आपल्या अंगच्या वायुपणानेंच वारा घालीत असावें; (कीं माथे चांपेपणे बहकताती) किंवा डोक्यांवरील केसांनीं जसें आपणच फणी होऊन आपल्यास विंचरावें; किंवा (जिव्हा रसें लोधली) जिव्हेच्या ठिकाणींच सर्व रस उत्पन्न होऊन तिनें जसें रसमय झालेलें असावें; किंवा (कमळ सूर्यपणे विकाशे) कमळाला सूर्यपणाहि प्राप्त होऊन त्यानें जसें आपल्या अंगच्या प्रकाशानेंच विकासावें; किंवा (चकोरचि का जैसें चंद्रमा जालें) चकोरपक्ष्यानेंच जसें का चंद्रमाहि व्हावें; किंवा (फुलेंचि भ्रमर जालीं) फुलांनींच जसें भ्रमरहि झालेलें असावें; किंवा (तरुणीच नर जाली) तरुण स्त्रीच्या अंगींच जसा पुरुषपणाचाहि भाव उत्पन्न व्हावा; किंवा (निद्राळु आपुलेंचि शेजार जालें) झोंपाळु मनुष्याच्या शरीरांतच जसें त्याचें हांथरुणहि असावें; मिळून, जो विषयी तोच जसा विषयहि असावा, तसे सिद्धपुरुषांच्या मनोभूमिकेंत हे दोन्हीं भाव एकवटून एकरूप झालेले असतात ॥ १–४ ॥

अथवा, पर्यायानें—

दिठीवियाचा रवा । नागरू इया ठेवा ।
घडिला कोरिवा । परी जैसा ॥ ५ ॥

अ० टी०—कोणीं कारागिरानें, (दिठीवियाचा रवा घडिला कोरिवा) एखाद्या 'दिठीवीय' ह्मणजे दर्शनीय, देखण्या, अशा धातुच्या—उदाहरणार्थ सोन्याच्या किंवा चांदीच्या—तुकड्याला घडून व त्यावर अनेक सुंदर पदार्थांचे आकार कोरून, त्याला (नागरू ठेवा) सौंदर्याचा निधि जरी बनवून ठेविलें असलें, (परी इया जैसा) तरी त्या धातुच्या दृष्टीनें पाहलें असतां, तिच्या तुकड्यावर कोरलेले सर्व आकारजात जसे एक धातुरूपमात्र दिसत असतात ॥ ५ ॥

तैसे भोग्य आणि भोक्ता । दिसे आणि देखता ।
हें सरले अद्वैता । अफुटामाजीं ॥ ६ ॥

अ० टी०—(तैसे, अफुटा अद्वैतामाजीं) तसे, या सिद्धपुरुषांच्या अंतःकरणांत 'अफुट' ह्मणजे असंध, सर्वभेदभावशून्य, असें जें अद्वैत, एकमेवाद्वितीयत्व, प्रस्थापित झालेलें असतें, त्यांत (भोग्य आणि भोक्ता

दिसे आणि देखता, हें सरले) हें भोग्य व मीं त्याचा भोक्ता, हें दृश्य व मीं त्याचा द्रष्टा, अशा प्रकारच्या सर्व भेदकल्पना शून्यभावास प्राप्त होऊन तेथे ते दोन्हीं भाव सारखेच आत्मरूप झालेले असतात. कधीं ते तेथे आपल्या भोग्य-भोक्ते-पणानें, किंवा दृश्य-द्रष्टे-पणानें, स्फुरत नाहींत ॥ ६ ॥

आणि—

सेवंतिपणा बाहेरी । न निघताचि परी ।
पांति सहस्रवरी । उपलविजे ॥ ७ ॥
तैसे नवा नवा अनुभवीं । वाजतां बांधावी ।
परी अक्रियेच्या गावीं । नेणिजे तें ॥ ८ ॥

अ० टी०—शेवंतीच्या फुलाला हजारो पांकळ्या असतात; (परी सेवंतिपणा बाहेरी न निघताचि) परंतु तें फूल आपल्या शेवंतिपणाच्या मर्यादेबाहेर न पडतां, ह्मणजे आपल्या विशिष्ट सुवासाला न सोडतांच किंवा आपल्या ऐक्याला बाध न येऊं देतांच, (पांति सहस्रवरी उपलविजे) जसें त्या हजारो पांकळ्यांच्या रूपानें उमललेलें असतें, (तैसे नवा नवा अनुभवीं वाजतां,) तसा सिद्धपुरुषांचा, त्यांच्या देहप्रारब्धानुसार किंवा ईशसंकेतानुसार, नव्या नव्या किंवा निरनिराळ्या विषयाशीं अनुभवरूपी संबंध घडला असतां, (बांधावी) ते विषयलिप्त झालेले किंवा त्या त्या विषयासंबंधानें अनेक प्रकारच्या व्यवहारांत गुंतलेले,तत्पर झालेले, दिसतात. अर्थात् ते चळवळ करण्याच्या प्रसंगीं अत्यंत चपळपणानें चळवळ करीत असतात,व निश्चळ बसण्याच्या प्रसंगीं तितक्याच शान्तपणानें निश्चळहि बसत असतात; उत्सवप्रसंगीं वाद्यें वाजवून मिरविण्यास सिद्ध असतात व दुःखद प्रसंगीं हाय हाय करून रडत बसण्यासहि तयार असतात. मिळून याप्रमाणें, निरनिराळ्या प्रकारच्या अनुभवांचे हेल्कावे बसले असतां तदनुरूप ते व्यवहारांत पुरते गुरफटलेले, अत्यंत कार्यव्यग्र असलेले, असे दृष्टोत्पत्तीस येतात; (परी) परंतु प्रसंगोपात्त करावें लागेल तें सर्व करूनहि पुन्हां आपल्या ठिकाणीं ते सदासर्वकाळ सर्वथा अक्रियपणानें असतात. अधिक काय, पण (अक्रियेच्या गावीं नेणिजे तें) नितांत अक्रियपणास प्राप्त झालेल्या त्यांच्या अंतःकरणास त्यांच्या हातून घडणाऱ्या त्या अनेकविध व्यवहाराची नुस्ती वार्तासुद्धां नसतें.

तात्पर्य असे आहे कीं, सिद्धपुरुष हे व्यवहारांत वागत असल्यावर मग ते काय करीत नाहींत? खातात, पीतात, निजतात, बसतात, हंसतात, बोलतात, मिळून सर्व कांहीं करीतच असतात. परंतु त्यांपैकीं कशाचाच कर्तृत्वाभिमान त्यांच्या अंतःकरणास कधीं नुस्ता शिवलेळासुद्धां नसतो. किंबहुना, त्यांच्या हस्तपादादि इंद्रियांकडून त्या अनेकविध क्रिया घडत असतां, नुस्ती त्या क्रियांची जाणीवसुद्धां त्यांचें अंतःकरण कधीं घेत नसतें. अर्थात् त्यांच्या त्या क्रियांचा ना कोणीं कर्ता व ना कोणीं कर्म; तर आपण जसे झोपेंत घोरतों, बडबडतों, प्रश्नोत्तरें करतों व कधीं कधीं तर हांथरुण बगलेंत मारून एका घरांतून दुसऱ्या घरांतहि जात असतों, तशांतल्या या सिद्धपुरुषांकडून घडणाऱ्या त्या खानपानादि सर्व क्रिया होत. तेव्हां त्यांच्या वतनदारीच्या क्रियाशून्य गावीं या असल्या व्यवहाराची वार्ता कशी पोंचणार? अर्थात् पोंचू शकत नाहीं. कारण आपण झोपेंत जें बोलतों त्याची वार्ता आपल्या मनापर्यंत कधीं पोंचत असते काय? नाहीं; तर मग या सिद्धपुरुषांच्याहि घरीं ते बाहेर काय काय करीत आहेत तें न कळणें स्वाभाविकच होय ॥ ७१८ ॥

२ सिद्धपुरुषांचें विषयसेवन.

परंतु सिद्धपुरुषांचें अंतःकरण जरी याप्रमाणें सर्वथा निष्क्रिय होऊन व आत्म्याला घट्ट पोटाशीं धरून, आंत स्वस्थ बसलेलें असलें, तरी त्यांचीं इन्द्रियें हीं बाहेर वावरत असतातच; व तीं आणखीं पुढें तोंड करून वावरत असतात. कारण निसर्गानें त्यांची रचना मुळीं बहिर्मुख अशीच केलेली आहे.

म्हणोन विषयाचे नावें । सूनि इंद्रियांचे थवे ।
सैंघ घेती धावे । समोरहि ॥ ९ ॥
परी आरिसा सिवे न सिवे । तंव दिठीसीचि दिठी फावे ।
तैसे जाले धांवे । वृत्तिचिया ॥ १० ॥

अ० टी०—(म्हणोन विषयाचे नावेंसूनि) यामुळें, विषयांच्या निमित्तानें, म्हणजे आप-आपले विषय पुढें आले असतां, (इंद्रियांचे थवेहि समोर सैंघ धांवे घेती) सिद्धपुरुषांच्या इंद्रियांचे समुदायहि वृत्तिरूपानें

पुरोपस्थित अशा आप-आपल्या शब्द-स्पर्शादि विषयभूत पदार्थांकडे तात्काल धांव घेत असतात; आणि त्या पदार्थांपर्यंत पोंचून त्यांनीं त्यांचें प्रतिबिंब-रूपानें ग्रहण केलें, कीं मग त्याला, त्यां इंद्रियवृत्ति, आंत नेऊन अंतः-करणापुढें उभाहि करणारच. कारण तो त्यांचा स्वभाव होय. (परी) परंतु त्यांनीं हें आपआपलें काम जरी असें अगदीं चोख बजावलें, त्याला पुरतें शेवटास नेलें, तरी (आरिसा सिवे-न-सिवे तंव) आरशांत पाहातांनां आपला डोळा जसा आरशाला शिवतो-न-शिवतो, ह्मणजे आरशाच्या आर-शेपणाकडे पाहातो-न-पाहातो, त्याच्या आरशेपणाचा बोध घेतो-न-घेतो, तोंच (दिठीसीचि दिठी फावे) तो डोळा, आरशाला सोडून, ह्मणजे त्याची उपेक्षा करून, आरशाच्या आंत पडलेल्या आपल्या प्रतिबिंबाकडे पाहूं लागत असतो, (तैसे) त्याप्रमाणें, सिद्धपुरुषांचें अंतःकरण हें इंद्रियांनीं त्याच्या पुढें आणलेल्या विषयाकडे पाहातें-न-पाहातें, त्याचा विषयरूपानें बोध घेतें-न-घेतें, तोंच तें त्याच्या विषयपणाला टाकून त्याला आत्मरूपानें पाहूं लागतें, आपलेपणानें त्याच्या स्वरूपाचा बोध घेऊं लागतें. अर्थात् सिद्धपुरुषांच्या इन्द्रियांनीं विषय म्हणून पुढें आणलेल्या पदार्थांचा, त्यांचें अंतःकरण हें विषयरूपानें स्वीकार न करतां आत्मरूपानें स्वीकार करीत असतें. यामुळें, (जाले धांवे वृत्तिचिया) त्यांच्या इंद्रियगणांनीं कोणत्याहि पदार्थाला विषय म्हणून घेण्यासाठीं वृत्तिरूपानें धांवणें व तसाच त्याला ओढीत अंतःकरणापर्यंत नेऊन त्याच्या पुढें विषय म्हणून उभा करणें, हें सर्व अर्थांतच फुकट जातें, निष्फळ होत असतें ॥ ९।१० ॥

अर्थात्—

नाग मुदी कंकण । त्रिलिंगीं भेदली खूण ।
घेतां तरी सुवर्ण । घेईजे कीं ॥ ११ ॥

अ० टी०—(नाग-मुदी-कंकण, त्रिलिंगीं भेदली खूण) स्त्री-पुरुषांच्या अंगावर घालण्यासाठीं तयार केलेल्या नाग, मुदी व कंकण, या अलंकारांपैकीं, डोक्यांत घालण्याच्या नागाचें चिन्ह हें पुल्लिंगी, करांगुळींत घालण्याच्या मुदीचें, ह्मणजें आंगठीचें, किंवा वेणींत घालण्याच्या मुदीचें, चिन्ह हें स्त्रीलिंगी व हातांत घालण्याच्या कंकणाचें चिन्ह हें नपुंसक-लिंगीं, याप्रमाणें त्या अलंकारांच्या चिन्हांत जरी तीन लिंगभेद असले तरी त्यामुळें, सोन्याच्या सोनेपणांत जसा कांहीं भेद होत नाहीं. कारण, (घेतां

तरी सुवर्ण घेईजे कीं)सराफ पेठेंत ते दागिने विक्रीसाठीं नेले असतां देणाराच्या व घेणाराच्या दृष्टीला ते भेद स्पष्ट दिसत असतांहि, त्यांना बाजूस सारून त्यांतल्या सोनेपणाच्या दृष्टीनें व सोन्याच्याच किंमतीनें, ते दोघे त्या दागिन्यांची देव-घेव करीत असतात. नाग डोक्यांत घालण्याचा व पुल्लिंगी म्हणून त्याची किंमत सोन्यापेक्षां कोणी अधिक देत नाहीं व कंकण हातांत घालण्याचें व नपुंसकलिंगी म्हणून त्याची किंमत सोन्यापेक्षां कोणी कमी घेत नाहीं, हें सांगावयास नकोच. ॥ ११ ॥

अथवा--

वेंचूनि आनूं कल्लोळ । म्हणोनि घापे करतळ ।
तेथे तरी निखळ । पानीच फावे ॥ १२ ॥

अ० टी०--(वेंचूनि आनूं कल्लोळ ह्मणोनि घापे करतळ) एखाद्या जलाशयांतले नुस्ते कल्लोळ, ह्मणजे लाटा किंवा तरंग, तेवढेच वरच्यावर वेंचून घ्यावे म्हणून जरी कोणी जलाशयांत हात घातला (तरी तेथे निखळ पानीच फावे) तरी तेथे त्याच्या हातीं जसें निखालस पाणीच येत असतें ॥ १२ ॥

अथवा--

हातापासीं स्पर्शु । डोळ्यापासीं रूपसु ।
जिव्हेपासीं मिठांशु । कोण्हीं एक ॥ १३ ॥
तऱ्ही परिमळा परौतें । खेपण नाहीं कापुरातें ।
तैसें बहुतांपरी स्फुरतें । तेंचि स्फुरे ॥ १४ ॥

अ० टी०—(हातापासीं स्पर्शु डोळ्यापासीं रूपसु) कापुराचा खडा म्हणजे खडा, हा हातांच्या द्वारा मृदु स्पर्शाच्या रूपानें प्रत्ययास येवो, डोळ्यांच्या द्वारा स्वच्छ निर्मळ दिसो, कीं त्याला पाण्यांत घालून प्यालें असतां (जिव्हेपासीं मिठांशु कोण्हीं एक) जिव्हेला त्याचा बोध एकप्रकारच्या गोडीच्या किंवा माधुर्याच्या रूपानें होवो, मिळून तो त्यांपैकीं कोणत्याहि प्रकारानें जरी प्रत्ययास आला, (तऱ्ही परिमळा परौतें खेपण नाहीं कापुरातें) तरी पण एका सुगंधाखेरीज जसें त्या कापुरांत दुसरें कांहीं नसतें, (तैसे बहुतांपरी स्फुरतें तेंचि स्फुरे) त्याप्रमाणें, श्रोत्रादि निरनिराळ्या इंद्रियांच्या द्वारा शब्दादि निरनिराळे विषय, मनुष्य-पशु-पक्ष्यादि

किंवा सुख-दुःखादि निरनिराळ्या अनेकरूपांनीं जरी स्फुरले, ह्मणजे प्रत्ययास आले, तरी ज्ञात्याला नुस्तें स्फुरणमात्र, ह्मणजे प्रत्यय मात्र, या एकच रूपानें त्या सर्व विषयांची प्राप्ति होत असते ॥ १३।१४ ॥

म्हणोनि शब्दादि पदार्थें । का श्रोत्रादिकांचे हातें ।
घ्यावया जेथे । उजू होती ॥ १५ ॥
तेथें संबंधु होये न होये । तंव दृष्टीचें काये फावे ।
मग असतच जें आहे । संबंध ना ॥ १६ ॥

अ० टी०—(ह्मणोनि श्रोतादिकांचे हातें) यास्तव, या सिद्धपुरुषांच्या श्रोत्र-त्वक्-चक्षु-रसना-घ्राण या इंद्रियांचे वृत्तिरूपी हात, (जेथे शब्दादि पदार्थें घ्यावया का उजू होती) जेथे जेथे शब्द-स्पर्श-रूप-रस-गंध हे विषय घेऊन त्यांना अंतःकरणापुढें उभे करण्यासाठीं, पुढें सरसावतात, (तेथें संबंधु होये न होये) तेथे ज्ञात्यांच्या अंतःकरणाशीं त्या शब्दादि विषयांचा संबंध घडतो-न-घडतो (तंव दृष्टीचें काये फावे) तोंच तें त्यांचा नुसत्या ज्ञानपणानें स्वीकार करून स्वस्थ बसत असतें. विषयांच्या ग्राह्यत्वाकडे व इंद्रियांच्या ग्रहणत्वाकडे त्याची मुळीं दृष्टीच जात नाहीं. (मग असतच जे आहे संबंध ना) मग बाहेर दिसणाऱ्या इंद्रियांच्या चळवळीवरून, दुसऱ्याच्या दृष्टीला जरी ज्ञात्यांच्या ठिकाणीं विषय व इंद्रियें यांचा संयोग दिसत असला, तरी तेथे वस्तुतः सदासर्वकाळ एकरसपणानें असणारें जें त्यांचें स्वरूपभूत ज्ञान, तेवढेंच असतें, विषयेंद्रियांचा संयोग मुळींच नसतो, असेंच मानणें प्राप्त आहे ॥ १५।१६ ॥

तात्पर्य असें आहे कीं—

जिये पेरीं दिसती उसीं । तियें लाभती कीं रसीं ।
कां कळा न निवडवे शशी । पुनवेचिया ॥ १७ ॥

अ० टी०—(जिये पेरीं दिसती उसीं, तियें लाभती कीं रसीं) उसांत जितकीं पेरीं, ह्मणजे कांडीं दिसतात, तितकीं सर्व सारखींच रसानें भरलेलीं असल्यामुळें, बाहेरून जरी तीं सर्व कांडीं निरनिराळीं दिसत असलीं तरीं आंतून, रसाच्या बाजूनें जसा त्यांच्या ठिकाणीं कोणत्याहि प्रकारचा निराळेपणा नसतो, तद्वत्, (कां कळा न निवडवे शशी, पुनवेचिया) किंवा शुक्लपक्षांत चन्द्राची एक एक कला प्रत्येक तिथीला वाढत

असल्यामुळें, तिथिपरत्वें जरी त्याच्या निरनिराळ्या अनेक कला दिसत असल्या, तरी पौर्णिमेच्या दिवशीं पूर्ण प्रकाशित असलेल्या चंद्रबिंबांत जशी त्या कलांची निवड करतां येत नाहीं, तद्वत्, आत्मज्ञांच्या ठिकाणीं बाहेरून जरी विषय व इंद्रियें यांचा संयोग प्रतीत होत असला, तरी त्यांच्या अंतर्यामीं विषय व इंद्रियें हीं दोन्हीं सारखींच आत्मरूपास प्राप्त झालेलीं असतात. तेथें इंद्रियांच्या अंगीं ग्रहणता व विषयांच्या अंगीं ग्राह्यता अशी मुळींच शिल्लक राहिलेली नसते. मग तेथें संयोग कसला असणार? ॥१७॥

अर्थात्—

पडिलें चांदावरी चांदणे । समुद्रीं जालें वर्षणे ॥
विषयासीं करणे । भेटती तैसे ॥ १८ ॥

अ० टी०—(पडिलें चांदावरी चांदणे) चंद्रबिंबावरच चांदण्याचा प्रकाश पडणें हें जसें निष्फळ आहे. कारण त्याच्या योगानें चंद्रबिंबावरचा अंधार नाहींसा होतो म्हणावें तर तेथें अंधार मुळींच नसतो; व त्यामुळें चंद्रबिंबावर उजेड पडतो ह्मणावें, तर उजेड तेथें चांदणें न पडलें तरी असतो, म्हणून. अथवा, समुद्रावर झालेली वृष्टि जशी निष्फळ असते, कारण तिच्या अभावीं समुद्र काहीं सुकत नाहीं; व तिच्या योगानें समुद्रांत भरहि पण पडत नाहीं, म्हणून. (तैसें करणे विषयासीं भेटती) त्याचप्रमाणें, आत्मज्ञांच्या करणांनीं, ह्मणजे इंद्रियांनीं, विषयांनां भेटणें, ह्मणजे विषयाशीं संबंध करणें, हें निष्फळ होय. कारण त्या उभयतांचा संबंध न घडला तरी आप्तकाम अशा या आत्मज्ञांनां कधीं विषयांच्या प्राप्तीची इच्छा होत नाहीं; व त्यांचा संबंध घडला तरी त्यापासून तेथें कधीं विषयाची प्राप्ति होत नाहीं ॥ १८ ॥

ह्मणोनि तोंडा आड पडे । तैं तेंचि वाचा बावडे ।
परी समाधि न मोडे । मौन मुद्रेची ॥ १९ ॥

अ० टी०—(म्हणोनि) यामुळें (तोंडा आड पडे तैं तेंचि वाचा बावडे) जें तोंडास येईल तें त्यांची वाचा बोलत असली, (परी समाधि न मोडे मौनमुद्रेची) तरी त्यापासून मौनमुद्रेच्या रूपानें त्यांच्या ठिकाणीं जो समाधि आयताच सिद्ध झालेला असतो, तो कधीं

किंवा सुख-दुःखादि निरनिराळ्या अनेकरूपांनीं जरी स्फुरले, ह्मणजे प्रत्यास आले, तरी ज्ञात्याला नुस्तें स्फुरणमात्र, ह्मणजे प्रत्यय मात्र, या एकच रूपानें त्या सर्व विषयांची प्राप्ति होत असते ॥ १३।१४ ॥

म्हणोनि शब्दादि पदार्थे । का श्रोत्रादिकांचे हातें ।
घ्यावया जेथें । उजू होती ॥ १५ ॥
तेथें संबंधु होये न होये । तंव दृष्टीचें काये फावे ।
मग असतच जे आहे । संबंध ना ॥ १६ ॥

अ० टी०—(ह्मणोनि श्रोतादिकांचे हाते) यास्तव, या सिद्धपुरुषांच्या श्रोत्र-त्वक्-चक्षु-रसना-घ्राण या इंद्रियांचे वृत्तिरूपी हात, (जेथे शब्दादि पदार्थे घ्यावया का उजू होती) जेथे जेथे शब्द-स्पर्श-रूप-रस-गंध हे विषय घेऊन त्यांना अंतःकरणापुढें उभे करण्यासाठीं, पुढें सरसावतात, (तेथे संबंधु होये न होये) तेथे ज्ञात्यांच्या अंतःकरणाशीं त्या शब्दादि विषयांचा संबंध घडतो-न-घडतो (तंव दृष्टीचें काये फावे) तोंच तें त्यांचा नुसत्या ज्ञानपणानें स्वीकार करून स्वस्थ बसत असतें. विषयांच्या ग्राह्यत्वाकडे व इंद्रियांच्या ग्रहणत्वाकडे त्याची मुळीं दृष्टीच जात नाहीं. (मग असतच जे आहे संबंध ना) मग बाहेर दिसणाऱ्या इंद्रियांच्या चळवळीवरून, दुसऱ्याच्या दृष्टीला जरी ज्ञात्यांच्या ठिकाणीं विषय व इंद्रियें ...चा संयोग दिसत असला, तरी तेथे वस्तुतः सदासर्वकाळ एकरसपणानें ...गोरें जें त्यांचें स्वरूपभूत ज्ञान, तेवढेंच असतें, विषयेंद्रियांचा संयोग ...ो, असेंच मानणें प्राप्त आहे ॥ १५।१६ ॥

" सर्वं विष्णुमयं जगत् " या दृष्टीच्या प्रकाशांत •त्या विषयांचा विषय-पणाच मावळून जातो; व त्याच्या मावळण्याबरोबर या ज्ञात्याचा भावी-विषयीपणाहि जेथल्या तेथे जिरून जाऊन नुस्ता तो आपल्या आपलेपणानें मात्र शेष राहात असतो. मग (दोन्हीं न होन होये काये नेणों) त्याची ही विषय-विषयी-भाव-रहित अशी नुस्ती आपलेपणाची स्थिति स्वरूपतः कशी असेल ती असो. ती कांहीं कळत नाहीं व कळूं शकत नाहीं॥२४॥

असो तर एकंदरींत—

चंद्र वेंचूं गेला चांदणें । तंव वेंचिलें काय तेण ।
विऊनि वांझे स्मरणें । होतीं तैसीं ॥ २५ ॥

अ० टी०—(*चंद्र वेंचूं गेला चांदणे*) चकोरपक्षी जसा चांदणें वेंचण्यास—चांदण्याच्या रूपानें चंद्रबिंबापासून स्रवणारे अमृताचे बिंदु गोळा करण्यास- जात असतो, तसा चंद्र स्वतःच जर आपलें चांदणें वेंचण्यास गेला (तंव तेणे काय वेंचिलें ?) तर तो काय वेंचणार ? ह्मणजे, चांदणें हें चंद्राचें अंगच असल्यामुळें तें त्याच्यापाशीं आयतें वेंचलेलेंच असतें, त्याला तें नित्यप्राप्त असें असतें. तेव्हां, तो त्याला आणखीं वेंचणार काय? व तें वेंचण्यासाठीं तो जाणार कोठे ? अर्थात् चंद्रानें आपलें चांदणें वेंचण्यास जाणें हें जसें निरर्थक व निष्फळ आहे, (तैसी स्मरणें[1] विऊनि वांझे होतीं) त्याप्रमाणें, इंद्रियवशात् या आत्मज्ञाच्या अंतःकरणांत विषय स्फुरले व *त्याचें मन विषयांकडे ओढलें गेलें तरी*, त्याच्या स्वरूपांत एकंदर विषयमात्र आयतेच सिद्ध, व अतएव, त्याला ते नित्यप्राप्त, असल्या-मुळें, त्याच्या अंतःकरणावर ते स्फुरण्याचा कांहीं परिणाम घडणें किंवा त्या प्रस्फुरित झालेल्या विषयाच्या प्राप्ति-निवृत्तिसाठीं त्यानें जागचें हालणें, हें कांहीं संभवत नाहीं. आणि तें जर नाहीं तर, तेथे होणारें विषयाचें स्फुरण हें अर्थातच निरर्थक व निष्फळ होय ॥ २५ ॥

मिळून थोडक्यांत या आत्मज्ञांच्या विषयसेवनाचें स्वरूप हें अशा-प्रकारचें आहे. यदृच्छेनें त्यांचीं इंद्रियें कांहीं तरी करीत असतात, पण त्यांना त्या इंद्रियांच्या चळवळीची नुस्ती वार्तासुद्धां नसते. तर ते सदासर्वकाळ आपल्या

१ नष्टो मोहः स्मृतिर्लब्धा–गीता.

असल्यामुळें, तिथिपरत्वें जर्रालेलें असतें. मिळून पांचहि ज्ञानेंद्रियें जरी या असल्या, तरी पौर्णिमेच्या दिवशीं संयुक्त झालेलीं असलीं, (परी साचाचेनि जशी त्या कळांची निवड करो, हा आत्मज्ञ त्या सर्वांचाच "वासुदेवः सर्व मिति" बाहेरून जरी विषय व इंद्रियें स्कार करीत असल्यामुळें, त्यांच्या हातीं त्यां- अंतर्यामीं विषय व इंद्रियें हातच्या विषयपणानें कांहीं लागत नाहीं. तर इंद्रियें असतात. तेथे इंद्रियांच्या अंगून घेतात तरी पण तो या ज्ञात्यांच्या अंतः- मुळींच शिल्लक राहिलेली ; ज्ञानरूपानें प्रविष्ट होत असतो ॥ २१ ॥

अर्थात्—

पडिलें चांदावरी । उचलोनि सहस्र वाहिया ।
विषयासीं करणे । हाचि जैसा ॥ २२ ॥

तें घ्यावया उचलोनि सहस्र वाहिया) अंधार गोव्य
अ० टी०—(पडिलें र्यानें आपले किरणरूपी हजारो हात जरी पसरले,
प्रकाश पडणें हें जसें सूर्याची भेट आपल्या अंधाररूपानें कधींच घेत नस-
वरचा अंधार नाहींसा होशवटीं हाचि जैसा) सूर्याच्या पदरीं शेवटीं तो जसा
मुळें चंद्रबिंबावर उजेड जेडाच्या रूपानेंच पडत असतो ॥ २२ ॥
तरी असतो, म्हणून.
कारण तिच्या अभावीं
दांत भरहि पण पड विलासा । भेटणे इया आशा ।
त्याचप्रमाणें, आत्म तंव जैसा । तोचि मा तो ॥ २३ ॥

म्हणजे विषयाशीं —(स्वप्नींचिया विलासा भेटणे इया आशा उठिला) संबंध न घडला ; विलास जागेपणीं प्राप्त व्हावे या आशेनें, जर कोणी प्राप्तीची इच्छा धरून बसला, (तंव जैसा तोचि मा तो) तर स्वप्नांतला कधीं विषयाचा भोगलेले विलास, हे दोन्हीं नाहींसे होऊन जसा स्वप्न हा ज्यांच्या जागृतींतला आपणमात्र जागृतींत भेटत असतो ॥२३॥

तैसे उदैलियेनि विषयें । ज्ञानी विषयी हों लाहे ।
तंव दोन्हीं न होनि ठाये । ठाये नेणों ॥ २४ ॥

"सर्वं विष्णुमयं जगत्" या दृष्टीच्या प्रकाशांत •त्या विषयांचा वि पणाच मावळून जातो; व त्याच्या मावळण्याबरोबर या ज्ञात्याचा म विषयीपणाहि जेथल्या तेथे जिरून जाऊन नुस्ता तो आपल्या आपलेप मात्र शेष राहात असतो. मग (दोन्हीं न होन होये काये नेणों) ह ही विषय-विषयी-भाव-रहित अशी नुस्ती आपलेपणाची स्थिति स्वर कशी असेल ती असो. ती कांहीं कळत नाहीं व कळूं शकत नाहीं॥

असो तर एकंदरींत—

चंद्र वेंचूं गेला चांदणे । तंव वेंचिलें काय तेण ।
विऊनि वांझे स्मरणें । होती तैसीं ॥ २५ ॥

अ० टी०—(चंद्र वेंचूं गेला चांदणे) चकोरपक्षी जसा वेंचण्यास–चांदण्याच्या रूपानें चंद्रबिंबापासून स्रवणारे अमृताचे बिं करण्यास–जात असतो, तसा चंद्र स्वतःच जर आपलें चांदणें वें गेला (तंव तेणे काय वेंचिलें ?) तर तो काय वेंचणार ? ह्मणजे, हें चंद्राचें अंगच असल्यामुळें तें त्याच्यापाशीं आयतें वेंचलेलेंच त्याला तें नित्यप्राप्त असें असतें. तेव्हां, तो त्याला आणखीं वेंचणा व तें वेंचण्यासाठीं तो जाणार कोठे ? अर्थात् चंद्रानें आपलें चांद ण्यास जाणें हें जसें निरर्थक व निष्फळ आहे, (तैसी स्मरणें वांझे होती) त्याप्रमाणें, इंद्रियवशात् या आत्मज्ञाच्या अंतःकरण स्फुरले व त्याचें मन विषयांकडे ओढलें गेलें तरी, त्याच्या एकंदर विषयमात्र आयतेच सिद्ध, व अतएव, त्याला ते नित्यप्राप्त. मुळें, त्याच्या अंतःकरणावर ते स्फुरण्याचा कांहीं परिणाम घ त्या प्रस्फुरित झालेल्या विषयाच्या प्राप्ति-निवृत्तिसाठीं त्यानें जाग हें कांहीं संभवत नाहीं. आणि तें जर नाहीं तर, तेथे होणा स्फुरण हें अर्थातच निरर्थक व निष्फल होय ॥ २५ ॥

मिळून थोडक्यांत या आत्मज्ञांच्या विषयसेवनाचें स्वरूप प्रकारचें आहे. यदृच्छेनें त्यांचीं इंद्रियें कांहीं तरी करीत असतात, त्या इंद्रियांच्या चळवळीची नुस्ती वार्तासुद्धां नसते. तर ते सदासर्वक

१ नष्टो मोहः स्मृतिर्लब्धा–गीता.

बसत असतों ते कोठून तरी आपण थकून-भागून आलेले असतों व म्हणून बसत असतों, असें नव्हे. तर त्या दोन्हीं क्रिया आपल्याकडून साहजिक रीत्याच घडत असतात. कोणत्याहि एखाद्या उद्देशपूर्वक आपण मुद्दाम चालत असतों किंवा बसत असतों असें नाहीं. (तैसें म्हणे कारितों येथ काहीं आतां पाविजे ऐसें नाहीं) त्याचप्रमाणें हे आत्मज्ञ काहीं करीत असले तरी त्यापासून त्यांना काहीं प्राप्तव्य नसतें. ते कर्मांत राबत असले तरी त्यांत कसल्याहि भोगाच्या प्राप्ति-निवृत्तिचा उद्देश नसतो; व ते भक्तिप्रेमांत मग्न असले तरी त्यापासून त्यांना मोक्ष मिळवावयाचा नसतो. आणि (न कारितां टाकिजे ना) ते काहीं न करतां स्वस्थ बसले असले तरी, मुद्दाम काहीं न करण्यासाठीं ते स्वस्थ बसलेले असतात, असेंहि नव्हे. तर त्या दोन्हीं क्रिया त्यांच्या शरीराकडून साहजिक रीत्या घडत असतात. ते होऊन त्यांपैकीं काहीं करीत नाहींत ॥ ३०१३१ ॥

आणि हें करणें-न-करणें तर असो म्हणा, पण—

आठवू आणि विसरू । तयांते येऊं नेदी पसरू ।
दशेचा वेव्हारू । असाधारणु ॥ ३२ ॥

अ० टी०—(आठवू आणि विसरू तयांते येऊं नेदी पसरू) ते कोणत्याहि पदार्थाच्या आठवणीला व कोणत्याहि पदार्थाच्या विसराला सुद्धां आपल्यापुढें येऊं देत नाहींत. म्हणजे ते कोणत्याहि पदार्थाची कधीं आठवण करीत नाहींत व कोणत्याहि पदार्थाला कधीं विसरतहि पण नाहींत. अधिक काय, पण ते स्वतः आपल्यालादेखील कधीं आठवीत नाहींत व कधीं विसरत नाहींत. कारण, व्यवहारतः जागृतींतून सुषुप्तींत प्रवेश करणें हें आपण आपल्यास विसरणें असून सुषुप्तींतून जागृतींत येणें हें आपण आपल्यास आठवणें होय; परंतु ते कधीं निजत नाहींत व कधीं जागतहि नाहींत. तर नेहमीं निद्रा-जागृति-रहित नुसते जागृत् मात्र असतात. अथवा परमार्थतः जागृतीच्या व्यवहारांत रत असणें हें आपण आपल्या स्वरूपास विसरणें व व्यवहाराच्या परित्यागपूर्वक समाधिचा अनुभव घेणें हें आपण आपल्या स्वरूपास आठवणें मानलें जात असतें; परंतु स्थितप्रज्ञ हे कधीं व्यवहारांतहि पडत नाहींत व कधीं समाधींतहि बसत नाहींत. तर नेहमीं स्वस्वरूपावस्थित असतात. एवंच " आठव नाठव गेला भावाभाव । झाला स्वयमेव पांडुरंग " ही या सिद्धपुरुषांची खरी स्थिति होय.

दृढीकरण होत असतें—असें समजलें पाहिजे. एवंच ' जो विभक्त नव्हे तो भक्त' या श्रीसमर्थोक्तीप्रमाणें, आत्मविद्वरिष्ठांची ही अविभक्ति-लक्षणा भक्ति त्यांच्या अद्वैतावस्थेचीच निदर्शक आहे, ती काहीं त्यांच्या ठिकाणीं द्वैताचा प्रादुर्भाव होण्यास कारणीभूत होणारी नाहीं ॥ २८ ॥

अहो—

> कैवल्याहि चढावा । करीत विषये सेवा ।
> जाला भृत्यु भज्य काळोवा । भक्तीच्या घरीं ॥ २९ ॥

अ० टी०—(कैवल्याहि चढावा करीत विषये सेवा) या आत्मज्ञां-कडून घडणारें विषयसेवन हें देखील जर कैवल्यासारख्या सर्वथा गुणकार्य-रहित अशा अवस्थेवर ताण करीत असतें, ह्मणजे मात करीत असतें, तर (भक्तीच्या घरीं भृत्यु भज्य काळोवा जाला) ज्या उपासनेंत भृत्य ह्मणजे सेवक, अर्थात् भक्त, व भज्य ह्मणजे सेव्य, अर्थात् देव, हे दोघे एकमेकांत काल-विलेले, ह्मणजे मिसळलेले, अर्थात् एकरूप झालेले, किंबहुना एकच अस-तात, तेथे द्वैत कोठलें ? ॥ २९ ॥

तात्पर्य असें आहे कीं—

> घरामाजीं पांये । चालितां मार्गु तोचि होये ।
> ना बैसे तरी आहे । पावणेचि ॥ ३० ॥
> तैसें भलतें करितां । येथ पाविजे काहीं आतां ।
> ऐसें नाहीं न करितां । ठाकिजे ना ॥ ३१ ॥

अ० टी०—(घरामाजीं पांये चालितां, मार्गु तोचि होये) आपण घरांतल्या घरांत नेहमीं इकडून तिकडे व तिकडून इकडे असे जे हिंडत-फिरत असतों, तें आपलें हिंडणें-फिरणें, मुद्दाम एखादा मुक्काम गांठण्यासाठीं प्रवास करतांना मार्ग चालण्यासारखेंच असतें; पण त्या हिंडण्या-फिरण्या-पासून आपल्यास कोणताहि मुक्काम गांठावयाचा नसतो, हें सांगावयास नकोच. तसेच (ना बैसे तरी आहे पावणेचि) आपण घरांत नेहमीं वसतहि असतों, व तें आपलें बसणेंहि, थकून-भागून आल्यानंतर विश्रान्ति घेण्यासाठीं बसण्यासारखेंच असतें; पण त्या आपल्या नेहमींच्या बसण्यांतहि आपला विश्रान्ति घेण्याचा काहीं उद्देश नसतो. ह्मणजे आपण जे नेहमीं घरांत

बसत असतों ते कोठून तरी आपण थकून-भागून आलेले असतों व म्हणून बसत असतों, असें नव्हे. तर त्या दोन्हीं क्रिया आपल्याकडून साहजिक रीत्याच घडत असतात. कोणत्याहि एखाद्या उद्देशपूर्वक आपण मुद्दाम चालत असतों किंवा बसत असतों असें नाहीं. (तैसें भरतें करितां ये येथ काहीं आतां पाविजे ऐसें नाहीं) त्याचप्रमाणें हे आत्मज्ञ काहीं करीत असले तरी त्यापासून त्यांना काहीं प्राप्तव्य नसतें. ते आत्मबोधांत रावत असले तरी त्यांत कसल्याहि भोगाच्या प्राप्ति-निवृत्तिचा उद्देश नसतो; व ते भक्तिप्रेमांत मग्न असले तरी त्यापासून त्यांना मोक्ष मिळवावयाचा नसतो. आणि (न करितां टाकिजे ना) ते काहीं न करतां स्वस्थ बसले असले तरी, मुद्दाम काहीं न करण्यासाठीं ते स्वस्थ बसलेले असतात, असेंहि नव्हे. तर त्या दोन्हीं क्रिया त्यांच्या शरीराकडून साहजिक रीत्या घडत असतात. ते होऊन त्यांपैकीं काहीं करीत नाहींत ॥ ३०।३१ ॥

आणि हें करणें-न-करणें तर असो म्हणा, पण—

आठवू आणि विसरू । तयांतें घेऊं नेदी पसरू ।
दशेचा वेव्हारु । असाधारणु ॥ ३२ ॥

अ० टी०—(आठवू आणि विसरू तयांतें घेऊं नेदी पसरू) ते कोणत्याहि पदार्थाच्या आठवणीला व कोणत्याहि पदार्थाच्या विसराला सुद्धां आपल्यापुढें येऊं देत नाहींत. म्हणजे ते कोणत्याहि पदार्थाची कधीं आठवण करीत नाहींत व कोणत्याहि पदार्थाला कधीं विसरतहि पण नाहींत. अधिक काय, पण ते स्वतः आपल्यालादेखील कधीं आठवीत नाहींत व कधीं विसरत नाहींत. कारण, व्यवहारतः जागृतींतून सुषुप्तींत प्रवेश करणें हें आपण आपल्यास विसरणें असून सुषुप्तींतून जागृतींत येणें हें आपण आपल्यास आठवणें होय; परंतु ते कधीं निजत नाहींत व कधीं जागतहि नाहींत. तर नेहमीं निद्रा-जागृति-रहित नुसते जागृत् मात्र असतात. अथवा परमार्थतः जागृतीच्या व्यवहारांत रत असणें हें आपण आपल्या स्वरूपास विसरणें व व्यवहाराच्या परित्यागपूर्वक समाधिचा अनुभव घेणें हें आपण आपल्या स्वरूपास आठवणें मानलें जात असतें; परंतु स्थितप्रज्ञ हे कधीं व्यवहारांतहि पडत नाहींत व कधीं समाधींतहि बसत नाहींत. तर नेहमीं स्वस्वरूपावस्थित असतात. एवंच " आठव नाठव गेला भावाभाव । झाला स्वयमेव पांडुरंग " ही या सिद्धपुरुषांची खरी स्थिति होय.

शेष राहिला हा प्रश्न कीं, हे सिद्धपुरुष असा स्वेच्छा-विहार व स्वैर-संचार करीत असल्यावर त्यांच्या मोक्षाचें काय होतें ? तो त्यांनां कसा प्राप्त होतो ? परंतु त्याचें उत्तर असें आहे कीं, (दशे ये मोक्षन्हादि वैसों घापे) मोक्षाचें ऐश्वर्य हें या सिद्धावस्थेच्याच तळीं घातलेलें असतें, ह्मणजे तें या सिद्धपुरुषांच्या पायांतच लोळत असतें. अर्थात् ही सिद्ध दशा ह्मणजेच मोक्ष, तो कांहीं या दशेहून निराळा नाहीं ॥ ३३ ॥

(२) विशेष विवेचन.

असो तर आतां या सिद्धावस्थेंत भक्तिरूपानें घडणारा जो देव व भक्त यांचा परस्पर व्यवहार त्याची घटना कशी होत असते ती पाहूं:—

जाला देवाचि भक्तु । ठावोचि जाला पंथु ।
होवोनि ठेला एकांतु । विश्वचि हें ॥ ३४ ॥

अ० टी०—(जाला देवाचि भक्तु) या सिद्धपुरुषांकडून घडणाऱ्या उपासनेला पराभक्ति ह्मणतात; व "सात्वस्मिन् परमप्रेमरूपा" ह्मणजे 'आपल्या आत्म्याविषयीं पराकाष्ठेचें प्रेम,' असें या भक्तीचें लक्षण भगवान् श्रीनारदांनीं केलें आहे. (भ० सू० १।२) आणि जेथें स्वेतरपणाची मुळीं ओळखच राहिलेली नसते, जेथें सर्वत्र आत्माच प्रतीत होत असतो, तेथें आपल्या प्रेमाचा विषय तरी दुसरा कोण असणार ? अर्थात् तो आत्माच, असावयाचा हें उघड होय. ह्मणून हा स्थितप्रज्ञ आपल्या आत्म्यालाच, ह्मणजे वस्तुगत्या आपल्या स्वतःलाच, आपल्या पराकाष्ठेच्या प्रेमाचा विषय करून आपणच आपला देव बनतो, व त्या प्रेमाचा आश्रयहि तो स्वतःच असल्यामुळें, आपणच आपला भक्तहि बनून "मह्यमेव नमोनमः" याप्रमाणें आपणच आपल्यास नमन व आपणच आपलें स्तवन करीत असतो.

तसेंच, आपल्या सर्वसाधारण अशा व्यवहारांत भक्ति हें साधन व देवांशीं भक्ताचें ऐक्य हें साध्य असतें; परंतु या दशेंत देवाशीं भक्ताचें ऐक्य आयतेंच सिद्ध असल्यामुळें, येथें (ठावोचि) प्राप्य असें जें ठिकाण, ह्मणजे साध्य, तेंच (पंथु जाला) मार्ग, ह्मणजे साधनहि बनलेलें असतें. अर्थात् ज्ञात्यांच्या या पराभक्तींत साध्य व साधन हे दोन पदार्थ भिन्न नसतात, तर जें साध्य तेंच साधन व जें साधन तेंच साध्य, असे ते दोन्हीं पदार्थ एक झालेले, एकवटलेले, असतात.

एवंच, या अवस्थेंतील उपासनेंत, देव व भक्त हे दोघे एक आणि साध्य व साधन हीं दोन्हीं एकच. तेव्हां अशा प्रकारच्या या उपासनेला एकान्तहि पण असलाच पाहिजे. परंतु तो असला पाहिजे म्हणून बाहेरून कोठून तरी शोधून आणावयाचा नसतो, त्यासाठीं घरांतल्या घरांत सोयवार, निवांत, अशी एखादी जागा राखून ठेवावयाची नसते, किंवा, घरदार, बायका-मुलें, अजीबाद टाकून दरी-खोरीं पाहावयाचीं नसतात. तर (होवोनि ठेला एकांतु विश्वचि हें) अखिल चराचर विश्व हें वस्तुतः ज्ञात्याचेंच शरीर असल्यामुळें तेथे एकान्त आयताच सिद्ध असतो. कारण तेथे मुळीं लोकान्त असतोच कोठे? मुळींच नसतो. तर जो असतो तो एकान्तच असतो. किंबहुना, लोकान्त नसल्यामुळें तत्सापेक्ष जो एकान्त तो देखील तेथे नसतो. तर जेथे एकाचाहि अन्त झालेला असतो, अशा प्रकारचा जो निरपेक्ष एकान्त, तो तेथे सदासर्वकाळ विद्यमान असतो ॥ ३४ ॥

आणि अशा प्रकारचें हें भक्तीचें सर्व साहित्य जवळच्या जवळ आयतें तयार असल्यावर मग आळस कां करावा? म्हणून —

भलतेउतेनि देवें। भलतेन भक्त होआवें।
बैसला तेथे राणिवे। अकर्मु हा ॥ ३५ ॥

अ० टी०—(भलतेउतेनि देवें भलतेन भक्त होआवें) या दशेंत भक्तच व्हवें तेव्हां देव होतो व देवच व्हवें तेव्हां भक्तहि होत असतो. वस्तुतः येथे कोणीं कांहीं होणेंहि नसतें व न होणेंहि नसतें. तर ठिकच्याठिकाणीं ज्याचें त्यानें स्वविषयक प्रेमांत मग्न असणें मात्र असतें. आणि ही स्थिति देवाच्या बाजूनें बोलून दाखवावयाची ह्मणजे देवच भक्त होतो असें ह्मणावयाचें व भक्ताच्या बाजूनें बोलून दाखवावयाची ह्मणजे भक्तच देव होतो असें ह्मणावयाचें, इतकेंच. कारण "कांहीं नव्हेस तें तूं देवा कांहीं न करणें ते तुझी सेवा" हा येथील देव व त्याच्या सेवेचा, ह्मणजे भजनाचा, विधि असल्यामुळें (हा अकर्मु बैसला तेथे राणिवे) स्वभावतःच निष्क्रिय असा हा आत्मज्ञ कांहीं न करतां व आपल्या निष्क्रियतेची घडी न मोडतां बसल्या जागींच देव-भक्त-पणाचें ऐश्वर्य किंवा भजनाचा आनंद भोगीत असतो ॥ ३५॥

परंतु हें या जीवन्मुक्ताचें देवतार्चन बसल्या ठिकाणीं, कांहीं न करतां

आपोआप जरी घडत असतें, तरी पण त्याच्या मन्यपणाची तुलना इतर कोठल्या कोणत्याहि देवतार्चनाशीं करतां येत नाहीं. कारण—

देवाचिया दाटणीं । देउळा जाली आटणी ।
देश काळा वाहाणी । येईचि ना ॥ ३६ ॥

अ० टी०—(देवाचिया दाटणी देउळा जाली आटणी) प्रथम तर त्याच्या या देवतार्चनांतला देव हा एवढा मोठा असतो कीं, असंख्य पिंडांनीं भरलेलीं अनंत कोटि ब्रह्मांडें मिळून जें एकंदर चराचर विश्व, तें या देवाचें देऊळ, ह्मणजे मंदिर किंवा देव्हारा असूनहि, तो काहीं त्याला पुरत नाहीं. त्यांत काहीं त्याचा समावेश होत नाहीं. एवढा मोठा देव्हारा हा! पण तो या देवाच्या राहाण्यास अपुरा, आखुड, होत असल्यामुळें देव त्यांत इतका दाटलेला असतो कीं, तो बाहेर ओतू जाऊन त्यानें या देव्हाऱ्याला आंतून-बाहेरून ओत-प्रोत व्यापून टाकलें असतें; व देवानें देव्हाऱ्यांत राहाण्याच्या ऐवजीं देव्हाराच देवांत समाविष्ट होऊन तो मुळीं दिसेनासा झालेला असतो. आणि ज्या देव्हाऱ्यांत देवाची स्थापना करावयाची तो देव्हाराच देवानें गिळून टाकल्यामुळें, जिकडे पाहावें तिकडे देवच देव दिसत असतो. तुकोबा तर अगदीं हात-घाईस येऊन म्हणतात कीं "देव नलगे देव नलगे। सांठवणाचे रुंधले जागे" ह्मणजे, नको-नको रे बाबा हा असला देव! त्यानें नुस्तें बाह्य जगच तेवढें व्यापलें नाहीं, तर त्याखेरीज आणखीं आमच्या मन-बुद्धयादिकांतहि तो सर्वत्र ओतप्रोत भरून शिवाय उरला असल्यामुळें, आम्हीं त्यांच्या सांठवणासाठीं ज्या ज्या जागा ठरवून ठेविल्या होत्या त्या त्या सर्वरुद्ध झाल्या, ह्मणजे तोंडो-तोंड भरून गेल्या आहेत; व आतां आम्हीं, त्याच्या सेवकांनीं, कोठें राहावयाचें याचीच पंचाईत येऊन पडली आहे. तेव्हां, या असल्या देवाला घेऊन करावयाचें काय! निदान ज्याला जिवंत राहून चार-दोन दिवस देव-भक्तपणानें भक्तीची मौज पाहावयाची असेल, त्याला हा असला देव काहीं धार्जणा होऊं शकत नाहीं!

त्याखेरीज जीवन्मुक्तांचा हा देव जो एकंदर स्थिरचर व्यापून दशांगुळें उरलेला असतो, त्याचीं तीं दाहा आंगळें कोठें संपतात तेंहि काहीं कळत नाहीं. कारण त्याच्या स्वरूपांत पूर्व-पश्चिम-दक्षिण-उत्तर या दिशा कोठें

दिसत नाहींत, कीं ऋतु-अयन-संवत्सरादि किंवा भूत-भविष्य-वर्तमानादि कालप्रवाहाचीं चिन्हेंहि कोठे दृग्गोचर होत नाहींत. यामुळें (देश—काळा वाहाणी येईचि ना.) या जीवन्मुक्तांच्या या देवतार्चनाची देश-मर्यादाहि ठरवितां येत नाहीं व काल-मर्यादाहि ठरवितां येत नाहीं. म्हणजे त्याचें हें देवतार्चन कोठपासून कोठपर्यंत पसरलें आहे, त्याच्या उपकरणांचा व पूजा-साहित्याचा पसारा केवढा मोठा आहे, हेंहि कळत नाहीं व तें केव्हां सुरू झालें असून केव्हां संपावयाचें आहे, तेंहि सांगतां येत नाहीं ॥३६॥

किंबहुना—

देवीं देवोचि न समाये । मा देविकें अन्वयो आहे ।
तेथे परिवारू वहुये । अघडतां कीं ॥ ३७ ॥

अ० टी०—(देवीं देवोचि न समाये) या देवाच्या शरीराचा विस्तार वर सांगितल्याप्रमाणें, वस्तुतः अमर्याद असूनहि त्यांत तो असा घनदाट, असा कोंदाटून, भरला आहे कीं, तेथे सुईचें अग्र शिरकण्यापुतींसुद्धां कोठे रिकामी जागा किंवा पोकळी काहीं राहिलेली नाहीं; व त्यावरून आपल्या या प्रचंड शरीरांत देव हा स्वतःच माईनासा झाला आहे, असें दिसतें. (मा देविकें अन्वयो आहे!) तेव्हां तेथेच, म्हणजे त्याच्याच स्वरूपांत, त्याच्याशीं समन्वित होऊन, म्हणजे मिळून-मिसळून, आणखी देविकानें म्हणजे भक्तानें, त्याच्या सेवकानें, कोठे कसें राहावयाचें ? जी जागा यजमानाच्या विन्हाडालाच पुरत नाहीं, त्या जागेंत आणखी चाकराच्या बिऱ्हाडाचा समावेश कसा व्हावयाचा ? आणि जेथे भक्तालाच नुस्ता पाय ठेवण्यालासुद्धां जागा नाहीं, (तेथे परिवारू वहुये अघडता कीं) तेथे त्या बिचाऱ्या भक्तानें कलश-शंख-घंटादिकांचा परिवार, आरत्या-निरांजनादि अनेक प्रकारचीं उपकरणें, तुळशी-फुलें-बेलपत्री वगैरे पूजासाहित्य, हें कोठें ठेवावयाचें ? अर्थात् या देवाच्या देवघरांत त्याचा, म्हणजे कलशादि अनेकविध परिवाराचा, समावेश होणे हें मुळींच शक्य नाहीं, हें उघड होय.

अथवा, या ओवींतील 'देविकें' या पदाचा जर "देवि कें" असा पदच्छेद केला तर, या ओवीचा असाहि अर्थ करतां येईल कीं, या देवाचें शरीर हें स्वतः देवालाच पुरेनासें झालेलें असतें, तेव्हां तेथेच, म्हणजे त्याच शरीरांत, आणखी एक माया नांवाची देवी म्हणजे शक्ति, ही देवाशीं संयुक्त

होऊन कशी राहाणार? आणि माया नसल्यावर, शुद्धचेतनरूप, असा जो देव, त्याच्या ठिकाणीं भक्तादि परिवाराचें असणें हें अर्थातच संभवत नाहीं ॥३७॥

आणि—

ऐसाही स्वामि भृत्यु संबंधा । लागी उठती जरी श्रद्धा ।
तैं देवोचि तुसधा । कामाविजे ॥ ३८ ॥

अ० टी०-(ऐसाही स्वामि-भृत्यु संबंधा लागी श्रद्धा जरी उठती) अशा प्रकारच्या अद्वितीयपणांतहि ज्याअर्थी स्वविषयक प्रेमातिशयामुळें, देव-भक्ताच्या संबंधरूपी जें भजन त्याचा आनंद भोगण्याच्या इच्छा उत्पन्न होत असतात, (तैं देवोचि तुसधा कामाविजे) त्याअर्थी, तेथें विद्यमान असणारा एकटा देवच आपल्या त्या सर्व कामना पूर्ण करून घेत असला पाहिजे. ह्मणजे तो आपणच आपला भक्त बनून व आपणच कलशादि परिवाराचेंहि स्वरूप धारण करून, आपणच आपलें यथेच्छ पूजनार्चन करीत असला पाहिजे, हें निराळें सांगावयास नकोच ॥ ३८ ॥

एवंच, या असल्या भक्तिविषयक व्यवहारांत—

अवघया उपचारा । जप ध्यान निर्धारा ।
नाहीं आन संसारा । देवा वांचुनी ॥ ३९ ॥

अ० टी०—(अवघया उपचारा, जप ध्यान निर्धारा) ब्रह्मनिष्ठ पुरुष हे जप करीत असोत, ध्यान करीत असोत, समाधींत बसले असोत, कीं स्नानसंध्यादि नित्य व तिथि-वार-पर्वकालादिपरत्वें उपोषण-श्राद्धादि नैमित्तिक क्रियांत तत्पर झालेले असोत, ते सर्व उपचार, ह्मणजे वस्तुगत्या "ब्रह्मार्पणं ब्रह्महविर्ब्रह्माग्नौ ब्रह्मणाहुतं" याप्रमाणें, एकटया देवाचाच (संसारा) संसार, एकट्या देवाचीच चळवळ, होय. त्यांत (देवा वांचुनि आन नाहीं) एका देवाव्यतिरिक्त दुसऱ्या कोणाचें काहीं नसतें ॥ ३९ ॥

आणि—

आतां देवातेंचि देवें । देव वरी भजावें ।
अर्पणाचेनि नावें । भलतिया ॥ ४० ॥

अ० टी०—(आतां, देवातेंचि देवें देव वरी भजावें) याप्रमाणें देवाला देवानें देव समजून भजण्यांत व तसेंच (अर्पणाचेनि नावें) तुळशी-फुलें-बेलपत्री व धूप-दीप-नैवेद्यहि देवानेंच होऊन ते देवालाच अर्पण कर-

पर्यंत, कर्ता, कर्म व क्रिया हे तिन्हि पदार्थ ज्याअर्थी एकवटलेले असतात त्याअर्थी या व्यवहाराला (भलतिया) कोणत्याहि प्रकारें करून द्वैताचा स्पर्श होऊं शकत नाहीं, ही गोष्टहि उघडच होय ॥ ४० ॥

तर मग हें असलें सेव्य-सेवक-भावशून्य देवतार्चन हवें कशाला? अशी एखादी शंका येथे उपस्थित होईल. परंतु असें पाहा कीं—

देव देउळ परिवारू। कीजे कोरोनि डोंगरू।
तैसा भक्तीचा वेव्हारू। कां न व्हावा ॥ ४१ ॥

अ० टी०—(देव देउळ परिवारू, कीजे कोरोनि डोंगरू) एखाद्या पर्वताच्या ऐक्याला बाध न आणतां, जसें त्याच्या पोटांतच एखादें सुंदरसें मंदिर कोरून काढावें, त्या मंदिराच्या आंत विठोबा-रखुमाईच्या मूर्ती कोरून काढाव्या, त्याच्या दारावर जय-विजय कोरून काढावे आणि सभामंडपांत टाळ-वीणा-चिपळ्यासकट ज्ञानेश्वर-तुकोबा वगैरे अनेक संत-महंतांच्या भजनानंदाचा देखावाहि कोरून काढावा, (तैसा भक्तीचा वेव्हारू) त्याप्रमाणें आपल्या आपलेपणाच्या ऐक्याला बाध न आणतां आपणच आपला देव व आपणच आपला भक्त होऊन काहीं न करतां जर भक्तीचा व्यवहारहि घडवून आणतां येत असेल, तर तो (कां न व्हावा?) कां घडवून आणूं नये? बैठक न मोडतां बसल्या ठिकाणींच जर चालताहि येत असेल, तर आळस करण्याचें प्रयोजन काय? जेथे बसण्याहून उठण्याचें स्वरूप भिन्न नाहीं, उभे राहाण्याहून चालणें भिन्न नाहीं, बसल्यानें आळस येत नाहीं व चालण्यानें श्रम होत नाहींत, तेथे हवें तेव्हां हवें तें करून आपली इच्छा पुरवून घेण्यास कां चुकावें? त्यांपैकीं काहीं केलें तरी काहीं न करण्यासारखेंच नव्हे काय? मग हवें तें करून घेण्यास तरी मागें-पुढें कां पाहावें? ॥ ४१ ॥

एरव्हीं—

अहो, मुगी मूग जैसे। घेतां न घेतां नवल नसे।
केलें देवपण तैसें। दोहीं परी ॥ ४२ ॥

अ० टी०—(अहो, मुगी मुग घेतां न घेतां जैसें नवल नसे) अहो, एखादा मुका मनुष्य हा नेहमीं मौनीच असतो, व अतएव एखाद्या चातुर्मास्यांत व्रत म्हणून त्यानें मौन स्वीकारणें व न स्वीकारणें, हीं दोन्हीं जशीं

सारखींच असतात, नवीन असें त्या दोन्हीं प्रकारांत जसें कांहीं नसतें; (तैसें केलें देवपण दोहीं परी) तसें आत्मज्ञाच्या ठिकाणीं देवपणाचें वास्तव्य नेहमींच असल्यामुळें, तो वर सांगितल्याप्रमाणें देवाचें भजन-पूजन करो या कांहीं न करतां स्वस्वरूपावस्थित असो, ते दोन्ही प्रकार सारखेच होत. नाविन्य असें त्या दोहोंपैकीं कशांतहि नसतें. त्यानें आपल्या देवाची पूजा केली तरच त्याचा तो देव पुजला जातो असेंहि नाहीं, व त्यानें पूजा न केली तर तो देव अपूज्य राहातो असेंहि नव्हे ॥ ४२ ॥

कारण—

अखतीच देवता । अखतीचि असेन पूजिता ।
मा अखतीं काय आतां । पुजों जावें ॥ ४३ ॥

अ० टी०—(अखतीचें देवतां अखतीचि असेन पूजिता) अक्षतांचाच देव व अक्षतांचाच पुजारि असल्यावर मग (मा अखतीं काय आतां पुजों जावें?) अक्षतांनींच त्या देवाला पुजावयाचें तें काय? 'सकलपूजार्थे अक्षतां समर्पयामि' म्हणून त्यावर अक्षतारूपी पुजाऱ्यानें अक्षता टाकल्या-नेच तो पुजला जाईल, नाहीं पेक्षां अपूज्य राहील कीं काय? ॥ ४३ ॥

दीप्तीची लुगडी । दीप कळिके तूं वेढी ।
हें न म्हणतां ते उघडी । ठाके काई ॥ ४४ ॥

अ० टी०—(दीप्तीची लुगडी दीप कळिके तूं वेढी) एखाद्या दिव्याच्या ज्योतीला 'बाई, ही दीप्तीची, ह्मणजे प्रभेची, साडी तूं नेस' असें ह्मटल्यानेंच ती प्रभेची साडी नेसून प्रकाशरूप दिसूं लागेल, (हें न ह्मणतां) एरव्हीं, ह्मणजे तसें जर तिला कोणीं न ह्मटलें तर, (ते उघडी ठाके काई?) ती उघडी ह्मणजे विवस्त्र, अर्थात् दीप्तिरहित, प्रकाशरहित, दिसेल कीं काय? ॥ ४४ ॥

नव्हे; तर—

कां चंद्रातें चंद्रिका । न ह्मणिजे तूं ले का ।
तरीं तो असिका । तेचि कीं ना ॥ ४५ ॥

अ० टी०—(कां चंद्रातें चंद्रिका न ह्मणिजे तूं ले का) चंद्राला तूं आपली चंद्रिका, ह्मणजे चांदणें, पांघरून उदयास येत जा, असें जरी

कोणीं न सांगितलें (तरी तो असिका तोचि कीं ना) तरी तो नेहमीं आपली चंद्रिका पांघरूनच उदयास येणार, हें ठरलेलें आहे ॥ ४५ ॥

तसेंच—

आगीपण आगी । असतचि असे अंगीं ।
मां कासया लागी । देणे न देणे ॥ ४६ ॥

अ० टी०—(आगीपण आगी अंगीं असताचि असे) अग्निपण ह्मणजे तेज, हें अग्नीच्या अंगीं स्वभावसिद्धच असतें, तें अग्नीला कोणी दिलें तर त्याला प्राप्त होतें, नाहींतर तो तेजरहित राहात असतो, अशांतला काहीं प्रकार नाहीं. (मा कासया लागी देणे न देणे) तर मग तें त्याला कोणीं द्यावयाचें कशाला? अर्थात् कोणीं अग्निहोत्र्यानें 'अग्नये तेजाय स्वाहा' ह्मणून अग्नीला तेजाची आहुति देणें व तसें काहीं न करतां त्यानें आपली स्रुवा पालथी घालून स्वस्थ बसणें, हीं दोन्हीं सारखींच होत ॥ ४६ ॥

ह्मणोनि भजतां भजावें । मा न भजतां काये नोहे ।
ऐसें नव्हे स्वभावें । श्रीशिऊचि असे ॥ ४७ ॥

अ० टी०—(स्वभावें श्रीशिऊचि असे) तोच प्रकार या ब्रह्मविद्वरिष्ठांच्या उपासनेचा आहे. ह्मणजे त्यांचा आत्मदेव, अर्थात् ते स्वतःच, मूर्तिमंत श्रीशंकर असल्यामुळें, ते स्वभावतःच पूज्य होत. पूज्यपणा हा त्यांच्या ठिकाणीं स्वभावसिद्ध असतो. (ह्मणोनि भजतां भजावें मा न भजतां काये नोहे) यास्तव, त्यांनीं आपल्यास देव-भक्तपणानें भजलें तरच ते भजले जातात, एरव्हीं ते भजले जात नाहींत, (ऐसें नव्हे) अशांतला काहीं प्रकार नाहीं. तर त्यांनीं आपल्यास पूर्वोक्त प्रकारानें भजलें तरी ते भजले जात असतात व न भजलें तरीहि ते भजलेच जात असतात.

यद्यपि आत्मदेव हा सर्वत्र आपल्या पूज्यपणानेंच असतो व "यद्यत्कर्म करोमि तत्तदखिलं शंभो तवाराधनं" या आचार्योक्तीप्रमाणें एकंदर व्यवहाराच्या रूपानें सर्वत्रच त्याचें पूजन घडत असतें. तथापि "अश्रद्धया हुतं दत्तं तपस्तप्तं कृतं च यत् । असदित्युच्यते पार्थ न च तत् प्रेत्य नो इह" याप्रमाणें जेथे तो व्यवहार देहाभिमानपूर्वक व अतएव आत्मश्रद्धारहित घडतो तेथे त्याचा पूजनरूपानें स्वीकार होत नाहीं. अर्थात् तेथील पूजन होऊन न झाल्यासारखें होत असतें. कारण "तुका ह्मणे अणु ।

डोळा कणु न साहे " डोळ्याला जसा अणुमात्रसुद्धां कण सहन होत नाहीं, तसाच आत्मनेत्राला देहाभिमान हा अणुमात्रसुद्धां, सहन होत नाहीं. आणि आत्मज्ञाच्या अंतःकरणांतून देहाभिमान साफ निघून गेलेला असतो, यामुळें तेथे हा कण खुपण्याचें कांहीं प्रयोजन नसतें. म्हणून तेथील व्यवहारमात्र शिवपूजनरूप होत असतो ॥ ४७ ॥

असो तर आतां मुख्यत्वेंकरून सांगावयाचें हें कीं—

आतां भक्ति अभक्ति । जालें ताटे एक पातीं ।
कर्मा कर्माच्या वातीं । माल्हावुनिया ॥ ४८ ॥

अ० टी०—(आतां कर्माकर्माच्यावाती माल्हावुनिया) जोंपर्यंत श्रुतिविप्रतिपन्ना बुद्धीच्या अग्रभागीं हें कर्म व तें अकर्म अशा प्रकारचे कर्माकर्माचे, ह्मणजे विधि-निषेधाचे, दीप. उजळलेले असतात, तोंपर्यंतच तिला, ह्मणजे त्या विक्षिप्त बुद्धीला, आपल्याकडून घडणाऱ्या उपासनेंत ही भक्ति व ती अभक्ति, अशी निवड करतां येत असतें. परंतु ब्रह्मनिष्ठांनीं आपल्या घरांतले हे विधि-निषेधाचे दिवे पूर्वींच मालवून टाकलेले असतात व आपल्या बुद्धीला विधि-निषेधांच्या पलीकडे नेऊन बसविलेलें असतें. यामुळें त्यांच्या घरीं (भक्ति अभक्ति हें एके पातीं ताटे जालें) भक्ति व अभक्ति या दोघी एका पंक्तींत बसून एका ताटांत जेवीत असतात, ह्मणजे एकरूप झालेल्या असतात ॥ ४८ ॥

आणि—

म्हणोनि उपनिषदें । ते दशे येती निंदे ।
निंदाचि विशदें । स्तोत्रें होती ॥ ४९ ॥

अ० टी०—(म्हणोनि) यास्तव, ह्मणजे या सिद्धावस्थेंत, वर सांगितल्याप्रमाणें, सर्व भेदविषयक प्रत्ययांचा अभाव असतो, याकरितां, (उपनिषदें ते दशे निंदे येती) सर्व वेदांचा शिरोभाग अशीं जीं उपनिषदें त्यांनीं, या ब्रह्मविदृरिष्ठांचें शरीरभूत अशा या चराचर विश्वाकडे ' नेति नेति ' या निषेधार्थी शब्दांनीं बोट दाखविणें, हें त्यांनीं या ब्रह्मविदांच्या सिद्धदशेची निंदा करण्यासारखें दिसतें; पण तें तसें जरी दिसत असलें, तरी वस्तुगत्या (निंदाचि विशदें स्तोत्रें होती) त्यांनीं केलेली ती निंदाच या सिद्धदशेचीं अगदीं उघड अशीं स्तोत्रें झालीं आहेत. कारण या उपनिषदां-

नीच " सर्वं खल्विदं ब्रह्म " याप्रमाणें अन्वय-मुखानें या चराचर विश्वाला ब्रह्मरूप म्हटलें असून, तींच पुन्हां ज्याअर्थी " न इति न इति " याप्रमाणें व्यतिरेक-मुखानें त्याचा निषेध करीत आहेत, त्याअर्थी, त्यांनीं केलेला तो निषेध वस्तुतः विश्वाच्या विश्वरूपत्वाचा निषेध नसून, त्यांत सजातीय-विजातीय-स्वगत, अशा प्रकारच्या मिथ्या भेदांचे प्रत्यय जे खरे म्हणून मानले जात असतात, त्यांचा तो निषेध आहे, असें मानावें लागतें. आणि असत्पदार्थांची निंदा केल्यानें सत्पदार्थांची स्तुति न करतां आपोआपच होत असते, हें सांगावयास नकोच. म्हणून उपनिषदांनी त्या निषेधार्थी शब्दांनीं केलेली असद्रूप अशा त्या भेदांची निंदा ही सर्व भेदशून्य व अतएव सद्रूप अशा सिद्धावस्थेची उघड स्तुति आहे असें ठरतें ॥ ४९ ॥

ना तरी निंदा स्तुति। दोन्हीं मौनासाठीं जाती।
मौनी मौन आथी। न बोलतां बोली ॥ ५० ॥

अ० टी०—(ना तरी निंदा स्तुति दोन्हीं मौनासाठीं जाती) एरव्हीं तरी, निंदा करणारानें व स्तुति करणारानें मौन स्वीकारलें असतां, त्याच्या त्या मौनांत निंदा व स्तुति या दोन्हींचा समावेश होऊन ते दोन्हीं प्रकार समान रूपास प्राप्त होत असतात. तेव्हां (मौनी मौन आथी न बोलतां बोली) या सिद्धावस्थेकडे अंगुलिनिर्देश करतांना निंदारूपानें म्हणा वा स्तुतिरूपानें म्हणा, वेदपुरुषानें जें काहीं बोलून दाखविलें आहे, तें सर्व त्याच्या योगनिद्रेंतील बोलणें असल्यामुळें, वस्तुगत्या तें अबोलणेंच होय; व अतएव खरें म्हटलें म्हणजे, या सिद्धावस्थेच्या संबंधांत वेद-पुरुषानें मौनच स्वीकारलें आहे, असें मानावें लागतें. कारण सर्व काहीं बोलून पुनः काहीं न बोलणें—अर्थात् काहीं न बोलण्यासारखें जें बोलणें—तेंच यथार्थ असें मौन होय. बोलकेपणाच्या उलट वाचेचा निरोध करून—मुखस्तंभपणा स्वीकारून—बसणें हें काहीं खरें मौन नव्हे. वेदपुरुषासारखे खरे मौनी तसें मौन कधींच स्वीकारीत नाहींत. यास्तव, वेदपुरुषानें ज्या शब्दांनीं या सिद्धावस्थेकडे अंगुलिनिर्देश केला आहे तें शब्द निंदाव्यंजक असोत की स्तुतिपर असोत, ते मुळीं शब्दच नव्हत. तें काहीं वेदपुरुषाचें भाषण नव्हे. तर तें त्याचें मौन आहे, असेंच समजलें पाहिजे ॥५०॥

किंबहुना वेदपुरुषानें आपल्या या मौनमुद्रेच्या द्वारा सिद्धपुरुषांच्या निंदा-स्तुतीला समान भावास आणून, पर्यायानें " तुल्यनिंदास्तुतिर्मौनी संतुष्टो

येन केन चित्" अशा प्रकारच्या त्यांच्या स्वाभाविक समतेची सूचना दिली आहे, असें ह्मटलें तरी चालेल. तेव्हां तेथे कसली भक्ति, कसली विभक्ति व कसली अभक्ति ? तर—

घालितां अव्हा सव्हा पांये । शिवयात्राची होती जाये ।
शिवा गेलियाहि नोहे । केंही जाणे ॥ ५१ ॥

अ० टी०—आपल्यास काशी-रामेश्वर-अवंति-त्रिंबकेश्वर वगैरे शिवपुरीच्या यात्रा करतांना किती तरी नियम पाळावे लागत असतात ? नुस्त्या चालण्याच्या नियमापुरतेंच पाहिलें तरी, सुमुहूर्तावर प्रस्थान करणें, ठरीव मार्गानें जाणें, वाटेंत देवस्थानें लागतील त्यांना साधेल तोंपर्यंत सव्य प्रदक्षिणा करण्याकडे लक्ष ठेविणें, वगैरे सारखे त्याचे अनेक नियम होत. आणि ते सर्व पाळूनहि पुनः मनुष्य-स्वभावास अनुसरून पदोपदीं चुका या होतच असतात, व यामुळें यात्रेचें पुरतें फळ पदरीं पडत नाहीं तें निराळेंच. परंतु या सिद्धपुरुषांना त्या नियमांपैकीं कोणत्याहि नियमाचें बंधन नाहीं. किंबहुना (घालितां अव्हा सव्हा पांये शिवयात्राचि होती जाये) त्यांनीं यात्रेसाठीं शिवपुरीलाच गेलें पाहिजे हें बंधनदेखील त्यांना नाहीं. कारण शिवचरणांवून त्यांच्या चित्ताचें कधीं उत्थानच होत नसल्याकारणानें त्यांचीं जीं पावलें, स्वच्छंदानें हवीं तिकडे सव्यापसव्य पडत असतात, तीं देखील त्यांना शिवपुरीच्या यात्रेचेंच पूर्ण फळ देत असतात. अर्थात् भूभागावर त्यांचा स्वेच्छया पादनिक्षेप हीच त्यांची शिवपुरीची यात्रा होय. आणि अशा रीतीनें (शिवा गेलियाहि) ते खरोखरीच जरी चारीधाम यात्रा करून आले तरी त्या जाण्यायेण्यापासून त्यांच्या स्वरूपानुसंधानांत त्रुटि अशी कधींच पडत नाहीं. तर " पदीं तीर्थयात्रा मुखीं नाम गर्जे । अखंड स्वरूपीं समाधि विराजे" अशी त्यांची स्थिति असते; व त्यामुळें (नोहे केंही जाणे) वस्तुगत्या ते कोठे गेलेलेहि नसतात व कोठून आलेलेहि पण नसतात. तर सर्वत्र फिरूनहि पुनः ठिकच्या ठिकाणीं स्वस्थ बसलेले असतात व तसे बसल्या-बसल्याच सर्वत्र फिरून आलेले असतात ॥ ५१ ॥

कारण—

चालणे आणि बैसक । दोन्हीं मिळोनी एक ।
नोहे ऐसें कवतिक । इये ठायीं ॥ ५२ ॥

अ० टी०—(चालणे आणि बैसक दोन्हीं मिळोनी एक) त्यांचें चालणें आणि बसणें, ह्मणजे चालणें-न-चालणें, बसणें-न-बसणें, हे दोन्हीं परस्पर विरोधी भाव एकच होत. त्यांत भेद नाहीं. त्यांचें शरीर चालत असो कीं बसलेलें असो, त्यांना त्याच्या चालण्याचीहि वार्ता नसते व बसण्याचीहि वार्ता नसते. तें चालत असलें तरी ते बसलेलेच असतात व तें बसले असलें तरी ते बसलेलेच असतात. परंतु (ऐसें कवतिक इये ठायीं नोहे) याप्रमाणें क्रिया व अक्रिया,या दोन्हीं एका दावणींत गोंवल्या-जाण्याचें कौतुक हें या ठिकाणीं, ह्मणजे आपल्या सामान्य व्यवहारांत, मात्र पाहावयास सांपडावयाचें नाहीं. तर तो फक्त जीवनमुक्त दशेचाच सोहळा आहे; व तो ज्याला पाहावयाचा असेल त्यानें स्वतः जीवनमुक्त होऊनच तो पाहिला पाहिजे. त्याखेरीज तो दिसणार नाहीं ॥ ५२ ॥

आणि या सिद्धपुरुषांचें केवळ चालणें-बसणेंच नव्हे, तर—

येन्हवीं आडोळिया डोळा । शिव दर्शणाचा सोहळा ।
भोगिजे भलते वेळा । भलतेथे ॥ ५३ ॥

अ० टी०—(येन्हवीं आडोळिया डोळा) एरव्हींहि डोळ्यापुढें दिसणारा देखावा मग तो कसला व कोणत्याहि प्रकारचा असो, वस्तुगत्या तो (शिव-दर्शणाचा सोहळा) शिवदर्शनाचाच सोहळा असावयाचा. तसेंच हे सिद्धपुरुष काहीं करीत असोत वा काहीं करीत नसोत, त्या दोन्हीं स्थितींत वस्तुगत्या ते शिवपूजनच करीत असतात; व दोन्हीं रीतीनें ते शिवभक्तीचाच सोहळा भोगीत असतात. शिवाय (भोगिजे भलते वेळा भलतेथे) त्यांच्या त्या शिवपूजनांला सुवेळ-कुवेळ, सुस्थळ-कुस्थळ, यांचाहि काहीं विचार करण्याचें कारण नसतें. तर तें कोणत्याहि वेळीं व कोणत्याहि स्थळीं खुशाल घडत असतें, व सर्वथा निःशंकपणानें घडत असतें. अर्थात् ते जेव्हां जेथें असतील तीच त्यांची सुवेळ व तेंच त्यांचें सुस्थळ असल्यामुळें, ते कोठेहि असले तरी सदासर्वकाळ शिवाच्या पूजनार्चनांत व भजनानंदांतच निमग्न असतात ॥ ५३ ॥

ना समोर दिसे शिवडही । परी देखिलें तें काहीं नाहीं ।
देव भक्ता दोहीं । एकुचि पाडु ॥ ५४ ॥

अ० टी०–(ना) अधिक काय, पण (समोर दिसे शिवही) सर्व मंगलाचे मंगल असा जो परमात्मा शिव, तो नेहमीं त्यांनां समोर दिसत असतो, नेहमीं त्यांच्या डोळ्यापुढेंच विद्यमान असतो; (परी) परंतु ते सदैव भजनरत असल्यामुळें, (देखीलें तें काहीं नाहीं) ते काहीं त्या परमात्म्याकडे नुस्तें पाहातसुद्धां नाहींत. कारण त्यांनां परमात्मा न पाहातांच दिसत असल्यावर मग त्यांनीं त्याच्याकडे पाहावयाचें कशाला ? त्याखेरीज येथे (देवभक्ता दोहीं एकुचि पाडु) देव व भक्त हे दोघेहि एकच असतात, देवाहून भक्त निराळा नसतो व भक्ताहून देव निराळा नसतो. तेव्हां तेथे कोणीं कोणाकडे पाहावयाचें ? ॥ ५४ ॥

एवंच—

आपनचि चेंडु सुटे । मग आपणयाचि उपटे ।
तेणें उधळला दाटे । आपणपाचि ॥ ५५ ॥
ऐसी जरी चेंडुफळी । देखिजे का येके व्हेळी ।
तरी बोलिजे हे सरळी । प्रबुद्धाची ॥ ५६ ॥

अ० टी०–(आपणचि चेंडु सुटे) कोणीं न फेंकता चेंडु हा आपला आपणच सुटावा, म्हणजे फेंकला जावा, (मग आपणयाचि उपटे) व जेथे तो पडेल तेथून तो आपल्या वेगानेंच वर उसळावा, आणि (तेणे उधळला दाटे आपणपाची) याप्रमाणें उसळलेला चेंडु कोणीं परत न फिरवितां आपला आपणच परतहि फिरविला जावा, (ऐसी जरी चेंडुफळी) अशा प्रकारचा, कोणीं न खेळतां खेळला जाणारा, चेंडुफळीचा खेळ जर (देखिजे का येके व्हेळी) का कोणें एखादे वेळीं पाहावयास सांपडेल (तरी बोलिजे हे सुरळी प्रबुद्धाची) तर मात्र त्या चेंडूफळीच्या दृष्टान्तानें, या प्रबुद्धांच्या, ह्मणजे सिद्धपुरुषांच्या, अर्चन-शैलीचें, ह्मणजे त्यांच्याकडून घडणाऱ्या उपासनेच्या रीतीचें, वर्णन करतां येईल. एरव्हीं ती कशी असते तें शब्दानें काहीं सांगतां येत नाहीं ॥ ५५।५६ ॥

असो तर एकंदरींत—

कर्माचा हातु न लगे । ज्ञानाचेंहि काहीं न रिघे ।
ऐसीच होतसे अंगें । उपास्तिहे ॥ ५७ ॥

अ० टी०-(कर्माचा हातु न लगे) ज्ञात्याच्या या ज्ञानोत्तर कालीन भक्तीला कोणत्याहि कर्माचा हात लागत नाहीं, ह्मणजे ही भक्ति कोणत्याहि कायिक-वाचिक-मानसिक कर्माच्या द्वारा घडत नाहीं; व अतएव ती कोणत्याहि प्रकारच्या कर्मरूप नाहीं व त्याच्या फलरूपहि नाहीं. तर कर्माकर्माची काहाणी जेथे संपते तेथपासून पुढें या भक्तीचा आरंभ होत असतो. कारण जेथे कोणीं कर्ताच नाहीं तेथे, कर्त्याच्या अभावीं, कोणतेंहि कर्म कसें उपस्थित होणार? अर्थात् शक्यच नाहीं. त्याचप्रमाणें (ज्ञानाचेंहि काहीं न रिघे) या उपासनेंत अंतःकरणाच्या वृत्तिरूप ज्ञानाचाहि प्रवेश होत नाहीं. कारण ज्या उपासनेंत एक उपास्य व एक उपासक असे दोन भाव विद्यमान असतात, तेथे उपासनेच्या रूपानें त्या दोघांचा संबंध जोडण्यासाठीं या ज्ञानाची अपेक्षा असते व तेवढ्याचकरितां तें तेथे प्रादुर्भूतहि होत असतें. परंतु येथे उपास्य व उपासक दोघेहि एकच असल्यामुळें त्या दोघांचा संबंध आयता जोडलेलाच असतो. मग हें ज्ञान येथे हवें कशाला? अर्थात् काहीं प्रयोजन नाहीं. शिवाय हें वृत्तिरूपी ज्ञान ह्मणजे प्रमाणद्वारा प्रमात्याच्या आश्रयानें उत्पन्न होणारें प्रमारूपी ज्ञान होय. परंतु येथे जसा कोणीं कर्ता नाहीं तसाच कोणीं प्रमाताहि पण नाहीं. तेव्हां हें ज्ञान येथे उत्पन्न होणार कोणाच्या आश्रयानें! मिळून या उपासनेंत वृत्तिरूपी ज्ञानाला कोणीं आश्रय नाहीं व त्याचें काहीं प्रयोजनहि पण नाहीं. मग तें येथे कसें प्रादुर्भूत होणार? म्हणून या उपासनेला जसा कोणत्याहि प्रकारच्या कार्माचा हात लागत नाहीं, तसाच तिला कोणत्याहि प्रकारच्या (वृत्तिरूपी) ज्ञानाचाहि पण हात लागत नाहीं. तर कर्माची मर्यादा संपून गेल्यानंतर व ज्ञानानें वृत्तिरूपास प्राप्त होण्याचें टाकून दिल्यानंतर, या सिद्धपुरुषांच्या आत्मोपासनेचा 'श्रीमन्महागणाधिपतयेनमः' होत असतो. आणि विश्वांत विश्वपणानें वागत असतांहि कसल्याच कर्मपणाचा व तसाच ज्ञानपणाचा आपल्या आंगास स्पर्श न होऊं देतां, उपासकानें (अंगें) " स्वभावो भजनं हरेः " याप्रमाणें आपल्या अमर्याद अशा आत्म्याच्या ठिकाणीं सदासर्वकाळ अखंडैकरस आत्मपणानें नुस्तें असणें, (ऐसीच हे उपास्ति होतसे) हीच या उपासनेची रीत होय ॥५७॥

थोडक्यांत सांगावयाचें. ह्मणजे--

निफजे ना निमे । अंगें अंग घुमे ।
सुखासुख उपमे । देववेल यथा ॥ ५८ ॥

अ० टी०—(निफजे ना निमे) " नोदेति नास्तमेत्येका संविदेषा स्वयंप्रभा " याप्रमाणें, कधीं उदयास न येणारें व कधीं अस्तास न जाणारें असें जें सदोदित, स्वयंप्रकाश, संविद्रूपज्ञान, त्यानें, या सिद्धपुरुषांच्या स्वरूपभूत ज्ञानानें, (अंगें अंग घुमे) जल जसें आपल्याच आंगावर लहरीच्या रूपानें डुलत असतें, हेलकावत असतें, तसें त्यांच्या इंद्रियांच्या हालचालीच्या रूपानें आपल्याच आंगावर डुलत असणें, हें या आत्मज्ञांच्या आत्मोपासनेचें स्वरूप होय. तेव्हां (सुखासुख उपमे देववेल यथा) अशा प्रकारच्या या उदयास्तरहित सदैव उदितावस्थेंत असणाऱ्या निरूपाधिक भक्ति–सुखाला कशाची उपमा देणार? अर्थात् तें निरूपम असें सुख होय. ॥ ५८ ॥

सारांश—

कोन्हीं एक अकृत्रिम । भक्तीचें हें वर्म ।
योग ज्ञानादि विश्राम । भूमिका हे ॥ ५९ ॥

अ० टी०—(कोन्हीं एक अकृत्रिम भक्तीचें हें वर्म) सिद्धपुरुषांच्या या उपासनेंत देव-भक्तादि भेदांचा सर्वथा अभाव असल्यामुळें ती एक प्रकारची अकृत्रिम अशी भक्ति होय. कारण तींत देवाहून भक्त व भक्ताहून देव निराळा नसल्यामुळें तेथे गंध-फूल-धूप-दीप-नैवेद्यादि उपचारहि अर्थात् नसणारच. मग या भक्तींत कृत्रिमता येणार कशी ? एका आत्म्याव्यतिरिक्त जेथे दुसरा कोणींच नाहीं, तेथे कृत्रिमतेचा प्रवेश होण्यास मार्ग कोणता ! अर्थात् या भक्तीच्या आंगीं कृत्रिमपणा येण्यास मुळीं सवडच नसते. अतएव, " एका जनार्दनी भक्ति अभेद क्रिया । ब्रह्मज्ञान लागे त्याच्या पांया " याप्रमाणें ही ब्रह्मज्ञानालादेखील आपले पादवंदन करावयास लावणारी, अविभक्ति-लक्षणा भक्ति असून भक्तीचें खरें वर्म, म्हणजे तिचा रहस्यभूत असा जर एखादा प्रकार, असेल तर तो हाच होय.

त्याचप्रमाणें (योगज्ञानादि विश्राम भूमिका हे) ही भक्तीची भूमिका म्हणजे योग-यागादि क्रिया आणि जीवोऽहम्-शिवोऽहम् या ज्ञानऊर्मी या सर्वांचें विश्रान्ति–स्थान होय. कारण योग-ध्यानादिकांची धांव फार तर निर्विकल्प-समाधिपर्यंत मात्र असते. तो समाधि सिद्ध झाला कीं योगादि-

कार्चें कार्य संपलें, त्यापुढें त्यांची गति नाहीं व जरूरहि पण नाहीं. आणि ही भक्तिची भूमिका ह्मणजे निर्विकल्प-समाधिचा परिपाक होय. तेव्हां येथे योगज्ञानादिकांनीं प्रयोजनाभावीं कसें आपआपल्या रूपानें शिल्लक राहावयाचें ? म्हणून तीं सर्व साधनें व त्या सर्व ज्ञानऊर्मी या भक्तीच्या पायापाशीं विश्रान्ति घेत असतात, आपआपली साधनरूपता व ज्ञानाकारता यांच्या परित्यागपूर्वक या भक्तीच्या रूपानें हेल्कावणाऱ्या ज्ञानोदधींत बुडी देऊन तद्रूप होत असतात.

तात्पर्य असें आहे कीं, जोपर्यंत योगादि साधनानुष्ठानांची अपेक्षा भासत असते व जीवोऽहम् किंवा शिवोऽहम् या भावनांरूपानें ज्ञानाहंता चित्तांत स्फुरत असते, तोंपर्यंत ही भक्तीची भूमिका मुळीं हातींच लागत नाहीं. तर सर्व साधनांची हाव नाहींशी झाल्यावर व ब्रह्माहमस्मिसारख्या ज्ञानाच्या ऊर्मीहि जेथल्या तेथे मुरून सर्वत्र शांतता झाल्यावर, साधकाचा *या भूमिकेंत प्रवेश होत असतो. म्हणून ही भक्तीची भूमिका योगज्ञानादिकांचें* विश्रांति-स्थान मानलें गेलें आहे ॥ ५९ ॥

एरव्हीं मुळांत जर पाहिलें तर—

अंगें कीर एक जालें । परी नामरूपाचे मासले ।
होते तेहि आटले । हरी हर येथे ॥ ६० ॥

अ० टी०–(अंगें कीर एक जालें) एक देव व एक भक्त, एक गुरू व एक शिष्य, एक निवृत्तिनाथ व एक ज्ञानेश्वर, हे असले भेद असतात कोठे ? मुळींच नसतात, व कधींच नसतात. तर एक, नुसतें एक, किंबहुना ज्याला कधीं दोनपणाचा स्पर्शच होत नसल्यामुळें एक म्हणण्याचेंहि काहीं प्रयोजन नाहीं, अशा प्रकारचें एक, ही मूळची स्थिति होय. (परी नामरूपाचे मासले होते) परंतु मध्यंतरीं ईश्वराच्या इच्छेमुळें म्हणा, मायेच्या अघटित-घटना-पाटवामुळें म्हणा, वा अन्य कोणत्याहि कारणामुळें म्हणा, हा देव व तो भक्त, हे निवृत्तिनाथ व तो ज्ञानदेव अशा प्रकारचे जे असंख्य नावा-रूपाचे अनेक मासले, ह्मणजे नमुने, दिसूं लागतात व खरेहि वाटत असतात, (ते आटले येथे) ते झाडून सर्व या भूमिकेंत आटून जातात. ह्मणजे तद्रूप होऊन जातात. आणखी तर काय पण (हरी हरहि) हरी म्हणजे वैकुंठाधिपति शेषशायी भगवान् श्रीविष्णु

व हर ह्मणजे कैलासाधिपति भगवान् श्रीशंकर हे भेद सुद्धां येथे प्रतीत होत नाहींत. अर्थात् सृष्टिची उत्पत्ति-स्थिति-संहार-कर्ते असे जे ब्रह्मा-विष्णु-महेश त्यांच्या अस्तित्वाची कल्पना देखील या भूमिकेंत शिल्लक राहिलेली नसते.

अथवा, " ज्ञानेशो भगवान् विष्णुर्निवृत्तिर्भगवान् हरः" या सुप्रसिद्ध वाक्याप्रमाणें हरी ह्मणजे विष्णु अर्थात् ज्ञानेश्वर व हर ह्मणजे शंकर अर्थात् निवृत्तिनाथ, असें आम्हीं दोघे मूळचे जरी एकच आहोंत, तरी पण सृष्टींतील एका विशेष कार्यासाठीं आम्हीं उभयतां मध्यंतरीं निरनिराळीं दोन रूपें व दोन नांवें धारण करून सृष्टींत अवतरलों होतों, आणि ईश-संकेतानुसार तेवढें कार्य अटोपून सांप्रत या ज्ञानभूमिकेंत आह्मीं पुनः एक-रूप झालों आहोंत.

अथवा, क्षीरसमुद्राचें मंथन झाल्यावर त्यांतून निघालेलें अमृत फक्त देवांच्या ताटांत वाढून दानवांना फसविण्यासाठीं श्रीविष्णूनीं जो मोहिनीचा कपट-वेष धारण केला होता त्याचा, तेवढें कार्य संपवून दानवांनां पुरतें तोंडघशीं पाडल्यानंतर, त्यांनीं जरी उपसंहार केला, तरी पण ही वार्ता श्रीशंकरांच्या कानीं गेल्यावर त्यांनां कौतुकानें श्री विष्णूचा तो वेष पाहाण्याची इच्छा झाली; व त्यांनीं आग्रह केल्यावरून भगवान् श्रीविष्णुनीं पुनः तो वेष धारण केल्यावर, त्या विष्णुरूपी मोहिनीकडे पाहून जेव्हां शंकरहि मोहित झाले व तिला धरावयास धांवले, तेव्हां त्या दोघांच्या आलिंगनांत डावें अंग मोहिनीचें ह्मणजे स्त्रीवेष धारण केलेल्या हरीचें अर्थात् विष्णुचें, आणि उजवें अंग आपल्या पुरुषवेषांत असलेल्या हराचें ह्मणजे शंकराचें, असें अर्धनारीनटेश्वराचें स्वरूप निदर्शनास आलें होतें. या अर्धनारीनटेश्वरांनां मोहनीराजे म्हणतात; व तेच शिव-शक्ति व प्रकृति-पुरुषहि ह्मणवतात. एकंदर चराचर सृष्टीचे माता-पितर हेच होत; व ते मूळचे एक असूनहि त्यांनीं दाखविलेल्या या नामरूपात्मक द्वैताच्या देखाव्यामुळें मध्यंतरीं आम्हांला ते निरनिराळे दोन भासत होते. परंतु श्रीनिवृत्तिनाथांच्या प्रसादानें सांप्रत आम्हांला लाभलेल्या सिद्धभूमिकेंत तेहि दोघे आटून गेले आहेत. [1]

[1] श्रीक्षेत्र नेवासें येथे कोणी भक्तानें स्थापित केलेली श्रीमोहनीराजाची मूर्ती याच स्वरूपाची आहे.

एवंच ज्या अवस्थेंत हरी व हर, प्रकृति व पुरुष, शिव व शक्ति, आणि तत्संततिभूत स्त्री व पुरुष व त्यांचे देव-भक्त, व गुरु-शिष्यादि भाव, हे सर्व एकवटून एक परमात्मरूप होत असतात, ती ही सिद्धभूमिका होय ॥६०॥

आतां, या अवस्थेंत हरी-हराची आटणी कशी होते, तो प्रकार या-पूर्वीं शिव-शक्ति-समावेशन नामक प्रथम प्रकरणाचें विवेचन करतांना दाखविण्यांत आलाच आहे. त्याप्रमाणें—

अहो अर्धनारी नटेश्वरें । गिळित गिळित परस्परें ।
ग्रहण जालें एकसरें । सर्व ग्रासें ॥ ६१ ॥

अ० टी०—(अहो, अर्धनारी-नटेश्वरें गिळित गिळित परस्परें) अहो, जिज्ञासुजनहो, साधक या अर्धनारी-नटेश्वरांच्या, ह्मणजे शिव-शक्तिच्या उपासनेंत तत्पर झाला असतां, तीं एकमेकाचा ग्रास करीत करीत शेवटीं दोन्ही आपआपल्या अधिष्ठानभूत चेतनांत समाविष्ट होऊन नाहींशीं होतात; आणि (सर्वग्रासें) या उभयतांनीं याप्रमाणें एकमेकाचा ग्रास केला असतां, त्या उभयात्मक जें एकंदर चराचर विश्व, त्याचाहि ग्रास होऊन तेंहि त्या दोघांबरोबर नाहींसें होत असतें. याच स्थितिविशेषाला निर्विकल्प-समाधि म्हणतात; व तीच सर्व साधनांचें फल होय.

आतां याप्रमाणें एकंदर चराचर विश्वासकट शिवशक्तीचा ग्रास होतांना कोणाच्या मतें, शक्तींत शिवतत्त्व समाविष्ट होऊन परस्परसापेक्ष अशीं हीं दोन्ही तत्त्वें नाहींशीं होतात, तर दुसऱ्या कोणाच्या मतें शिवांत शक्ति समाविष्ट होऊन तीं उभयतां नाहींशीं होत असतात. परंतु तसें नव्हे; तर (ग्रहण जालें एकसरें) सिद्धांतमतीं हीं दोन्ही तत्त्वें परमात्म तत्त्वांतून जशीं एकसमयावच्छेदेंकरून प्रादुर्भूत झालेलीं असतात, तशींच एकसमयावच्छेदेंकरून तीं परमात्म्यांत समाविष्ट होऊन नाहींशींहि होत असतात ॥ ५१ ॥

एवंच—

वाच्यजात खाऊनि । वाचकत्वहि पिऊनि ।
ठाकली निदैजोनि । परा येथे ॥ ६२ ॥

अ० टी०—(वाच्य जात खाऊनि) जें जें शब्दानें जाणविलें जातें जें जें शब्दाच्या मर्यादेंत येतें, त्या सर्वांचा ग्रास होऊन, व त्या बरोबरच

(वाचकत्वहि पिऊनि) तद्वाचक जे शब्द, त्यांचें वाचकत्व, म्हणजे शब्दत्व, अर्थाववोधकत्व, हि नाहींसें झाल्यावर, शेष राहाणारी जो (परा निंदेजोनि ठाकली येथे) शब्दाची मूळकारणभूत परानामक वाचा, तिचाहि प्रास होऊन, एकंदर शब्दसृष्टीचें बीजच या अवस्थेंत नाहींसें झालेलें असतें. अर्थात् साधकाच्या निर्विकल्प-समाधींत एकंदर वाच्य, ह्मणजे दृश्य-जात, नाहींसें झाल्यावर, त्याच्या अभावीं वाचकत्व, म्हणजे द्रष्टयाचें द्रष्टेपण, शिल्लक राहाणें शक्यच नसल्यामुळें तें तर नाहींसें होतेंच; पण त्या समाधीच्या परिपाकरूप जी ही ज्ञानभूमिका, तिचा उदय होतांना, दृश्य व द्रष्टा यांच्या अभावरूप, शून्यरूप, जी परावाणी तिचाहि प्रास होऊन, नंतर ही ज्ञानभूमिका उदय पावत असते ॥ ६२ ॥

तस्मात् ही सिद्धपुरुषांच्या पराभक्तीची भूमिका, म्हणजे कारणसहित अखिल चराचर विश्वाच्या आत्यंतिक लयरूप अशी जी शुद्ध, निखालस, ज्ञानभूमिका ती होय.

४ कृतज्ञतेचे सहजोद्गार.

असो तर—

शिव शिवा समर्था स्वामी । येव्हडीये आनंदभूमी ।
घेपे दीजे एके आम्ही । ऐसें केलें ॥ ६३ ॥

अ० टी०—(शिव शिवा समर्था स्वामी) अहो मंगळधामा, शिव-रूपा श्रीनिवृत्तिनाथा, अहो सर्व-शक्तिसंपन्ना समर्था, अहो जगन्नियंत्या जगत्-प्रतिपाळका स्वामिन्, (येव्हडीये आनंदभूमी) "सा काष्ठा सा परागतिः" अशा प्रकारची, सर्व भोगांच्या व सर्व विलासांच्या रूपानें निजानंदाचा वर्षाव करणारी व अतएव निखालस आनंदरूप अशी जी सर्वश्रेष्ठ भूमिका, ती आमच्या हस्तगत करून देऊन वस्तुगत्या आपल्या निजानंदाचा उपभोग (घेपे दीजे एके आम्हीं ऐसें केलें) घेणारेहि एकटे आमचे आम्हींच व देणारेहि एकटे आमचे आम्हींच, असे या आनंदाचा उपभोग घेण्याच्या कामीं तुम्हीं आम्हांला स्वतंत्र केलें आहे. मन-बुद्धि-इंद्रियादिक हीं जर आमची आनंदाशीं गांठ घालतील तर आम्हीं आनंदित व्हावें, नाहींपेक्षां आनंदासाठीं लाळ घोंटीत, तिष्ठत बसावें, अशा

प्रकारच्या पारतंत्र्यांतून तुम्हीं आम्हांला कायमचें सोडविलें, सर्वथा मुक्त केलें आहे. तेव्हां हा तुमचा दयाळुपणा आम्हीं किती आठवावा व किती तुमचे उपकार स्मरावे ! ॥ ६३ ॥

अहो, निजलेल्याला कोणींहि जागवीत असतो व जागलेल्यालाच कोणींहि निजवीत असतो; परंतु--

चेताचि मा चेवविलें । निदेलेंचि निदविलें ।
आम्हींचि आम्हा आनिलें । नवल जी तुझें ॥ ६४ ॥

अ० टी०— (चेताचि मा चेवविलें निदेलेंचि निदविलें) गुरुराया, सदासर्वकाळ जागृत, ह्मणजे आपल्या ज्ञानपणास जाणून असणारें, असें जें आमचें स्वरूपभूत ज्ञान, तें आमच्या ठिकाणीं दुर्दैववशात् झोंपल्यामुळें, ह्मणजे आपल्या ज्ञानपणाला विसरल्यामुळें, व त्याचप्रमाणें, नेहमीं निजलेलें, ह्मणजे मुळीं अस्तित्वांतच नसलेलें, असें जें अज्ञान, तें आमच्या ठिकाणीं पूर्ण जागृत झाल्यामुळें, ह्मणजे अस्तित्वांत आल्यामुळें, आम्हीं आपल्या आपलेपणास साफ हरवून बसलों होतों, त्याला पारखे झालों होतों, अर्थात् आपल्या सर्वश्रेष्ठ अशा शिवपणाला विसरून, आम्हीं भिकारडे जीव आहोंत, असें समजून बसलों होतों. परंतु तुम्हीं कृपा करून आमच्या त्या स्वभावतः जागृत, पण आमच्या ठिकाणीं निजलेल्या, ज्ञानाला आपल्या ज्ञानपणाची आठवण देऊन जागविलें, व जात्याच निद्रित, पण आमच्यापुढें चांगले डोळे उघडून बसलेल्या अज्ञानाला परत निजविलें; आणि (आम्हींचि आम्हा आनिलें) आम्हांला आपलेपणांत आणलें, ह्मणजे आमचा आम्हींपणा, अर्थात् शिवपणा, आम्हांला परत मिळवून दिलात. तस्मात् (नवल जी तुझें) ही तुमची कृति अत्यंत आश्चर्यकारक होय. कारण, निद्रा असो वा जागृति असो, जेथें ती खरी असेल तेथें मात्र, या नाहीं तर त्या, उपायानें तिचें उच्चाटण कोणालाहि करतां येत असतें; पण वस्तुगत्या जागा असून जो खोटाच झोंपला असेल, ह्मणजे ज्यानें झोंपेचें नुस्तें सोंग मात्र घेतलें असेल, त्याला कोणीं कसें जागवावयाचें ? व तसेंच, वास्तवतः झोंपला असून डोळे उघडे ठेविल्यामुळें जो जाग्यासारखा दिसत असेल, त्याला कोणीं कसें निजवावयाचें ? परंतु इतरांना, कष्टसाध्य किंबहुना असाध्य दिसणाऱ्या या दोन्हीं गोष्टी, तुम्हीं सहज लिलेनें साधून दिल्या आहेत. तेव्हां हें आश्चर्य नव्हे तर काय ? शेष राहिला आमचा आम्हींपणा, व तो

कोठेहि गेलेला नव्हता, जागच्या जागींच होता, हें खरें. पण बापानें घरांत गाडून ठेविलेल्या धनाची जागा मुलाला माहीत नसल्यामुळें, त्याला जसें तें धन जवळ असून नसल्यासारखें होत असतें, तसा आमचा आम्हींपणा, शिवपणा, हा आमच्या ज्ञानाज्ञानाच्या झोंपण्या-जागण्यामुळें आम्हांला पारखा –जवळ असून नसल्यासारखा–झाला होता; आणि तुम्हीं आमच्या जागलेल्या अज्ञानाला निजवून, निजलेल्या ज्ञानाला जागें केल्यामुळें तो आमचा आम्हांला दिसूं लागला, आमच्या हस्तगत झाला. तस्मात् तो तुम्हींच आम्हांला परत मिळवून दिलात, ही गोष्ट उघड होय ॥ ६४ ॥

आतां—

आम्हीं निखळ मा तुझे । वरी लोभें म्हणसी माझे ।
हें पुनरुक्त साजे । तूंचि म्हणोनि ॥ ६५ ॥

अ० टी०—(आम्हीं निखळ मा तुझे) आह्मांला हा आमचा खरा आपलेपणा ज्याअर्थीं तुम्हीं प्राप्त करून दिला आहे, त्याअर्थीं गुरुराया आम्हीं सर्वथा तुमचे आहोंत, आमच्या आपलेपणावर, व तशीच त्याच्या मुळाशींहि, सर्व सत्ता तुमची आहे. इतरांचें तर काय, पण स्वतः आमचेंहि आमच्या या आपलेपणावर काडीइतकें देखील स्वामित्व नाहीं. तेव्हां आम्हीं निखळ, ह्मणजे निखालस, सर्वथैव, तुमचेच आहोंत, ही गोष्ट उघड होय. परंतु (वरी) वस्तुस्थिति ही अशी असूनहि पुन्हां, (लोभे ह्मणसी माझे) तुम्हीं 'माझा ज्ञान्या' 'माझा ज्ञानोबा' 'माझा ज्ञानेश्वर' याप्रमाणें, आह्मांला जे नेहमीं माझे-माझे, ह्मणजे आपले, ह्मणत असतां, ते कशाला! तुमच्या आपलेपणाशीं आमच्या आपलेपणाचा समन्वय असून तुमच्या ठिकाणीं आपल्या आपलेपणाची आवड स्वभावतःच पराकाष्ठेला पोंचलेली आहे, यामुळें, आम्हांला आपले ह्मणणें हें तुम्हांला गोड वाटत असावें, असें वाटतें; व अतएव, त्या लोभानें जर तुम्हीं आम्हांला आपले ह्मणत असाल, तर ह्मणा. तुमच्या त्या अनिवार्य आवडीला आळा कोण घालणार? निदान, सर्वस्वी तुमच्या अशा आह्मांला तरी तसें काहीं करतां येत नाहीं. परंतु आमच्या मतें, जो स्वभावतःच आपला आहे, सर्वस्वी आपला आहे व निर्विवाद आपला आहे, त्याला पुन्हां आपला ह्मणणें (हें पुनरुक्त) ही एक प्रकारची पुनरुक्ति होय; आणि "अयुक्तं

स्वामिना युक्तं" या व्यावहारिक नियमाप्रमाणें, तुमच्यासारख्या थोरा-मोठ्यांनां दोष असा कोणताच लागत नाहीं, व तो कधींच लागत नाहीं. तुम्हीं नेहमींच सर्व-दोषादोष-विवर्जित असतां. तेव्हां, (तूंचि ह्मणोनि साजे) गुरुराया, तुह्मींच ह्मणून जर तुह्मांला हें असलें पुनरुक्त शोभत असलें, तर गोष्ट वेगळी; पण तें इतर कोणालाहि शोभणार नाहींसें वाटतें॥६५॥

पण हें एकच काय? तुमचें सर्वच जगावेगळें आहे. कारण--

कोण्हाचें काहीं न घेसी। आपुलें तैसेंचि न देसी।
कोण जाणे भोगिसी। गौरव कैसें॥ ६६ ॥

अ० टी० — (कोण्हाचें काहीं न घेसी) "नाऽऽदत्ते कस्यचित्पापं न चैव सुकृतं विभुः" याप्रमाणें, आपण कोणाचें काहीं घेत नाहीं; आणि (तैसेंचि आपुलें न देसी) तसेंच आपण आपलें कोणाला काहीं देतहि पण नाहीं. आमचा अनुभवहि असाच आहे. कारण आपण आमचे गुरू व आम्हीं आपले शिष्य झालों असतांहि आपण आमचें जडत्व घेतलें किंवा आपलें अजडत्व आम्हांला दिलें, असें काहीं कधीं घडलेलें नाहीं. तेव्हां काहीं न घेतां-देतां (कोण जाणे भोगिसी गौरव कैसें?) आपण गुरुपणाचा गौरव कसा भोगतां, कसें आपल्यास लोकांकडून 'गुरू' म्हणवून घेतां, तें काहीं कळत नाहीं. कारण व्यवहारांत, 'फूल नाहीं फुलाची पांकळी' पण शिष्याकडून काहीं तरी घेतल्यावांचून व तसेंच प्रसाद म्हणून काहीं तरी शिष्याला दिल्यावांचून काहीं गुरूच्या गुरुपणाची निभावणी होत नाहीं. मग आपल्याकडे ती काहीं घेतल्या-दिल्यावांचून कशी होते कोण जाणे?॥ ६६ ॥

आणि याप्रमाणें आपण शिष्याला काहींच देत नाहीं म्हणावें, तर त्याच्या उलट असाहि प्रकार दिसतो कीं—

गुरुत्वें जेव्हडा चांगू। तेव्हडाचि तारूनि लघु।
गुरू लघु जाणे जो पांगू। तुझा करी॥ ६७॥

अ० टी०--(गुरुत्वें जेव्हडा चांगू तेव्हडाचि तारूनि लघु) गुरूच्या गुरुपणाचें खरें ऐश्वर्य ह्मणजे त्यांच्या ठिकाणीं गुरु-शिष्यादि भेदांचें नांव सुद्धां नसणें हें होय. कारण गुरू हे आपल्या या अशा प्रकारच्या अद्वया-वस्थेमुळेंच गुरुपदास चढलेले असतात. त्यांनां सर्व लोक जो गुरुपणाचा मान देत असतात त्याचें कारण, " शिष्याची जो न घे सेवा। मानी देवा

सारिखें" अशा प्रकारचा जो गुरूचा स्वभावच बनून गेलेला असतो, तो होय. एवंच अशा प्रकारचें हें भेदाभेदातीतपणाचें आपलें जेवढें ऐश्वर्य होतें तेवढें सर्व, ज्याक्षणीं आपण आमच्यासारख्या लघुचा ह्मणजे शिष्याचा उद्धार केला त्याचक्षणीं, आम्हांला देऊन टाकलें आहे. आणि तें असें पूर्णपणें दिलें आहे कीं, त्यामुळें आतां लघु-गुरुपणाची नुस्ती कल्पनासुद्धां आमच्या अंतःकरणांत कधीं स्फुरत नाहीं. किंबहुना, या आमच्या अनुभवावरून तर आम्हीं निःसंदेह असें म्हणूं शकतों कीं, (लघु गुरू जाणें जो पांगु तुझा करी) जो आपल्यापासून पांगलेला असतो ह्मणजे दूर असतो-ज्याचा आपल्याशीं संबंध घडत नाहीं-त्याच्याच ठिकाणीं हे गुरु-शिष्यादि लघु-गुरुत्वाचे भेद स्फुरत असतात. ज्यांचा आपल्याशीं संबंध घडतो त्यांच्या अंगीं लघुपणा शिल्लक राहात नाहीं, व त्यांचा लघुपणा गेल्यावर तत्सापेक्ष जो गुरुपणा तोहि त्यांना कोठें दिसत नाहीं ॥ ६७ ॥

शिवाय, आपण आपलें हें अद्वैतपणाचें सर्व ऐश्वर्य शिष्याला देऊन टाकलें तरी त्यापासून आपल्या ऐश्वर्यांत काहीं कमीपणा येत नाहीं. तर "पूर्णमदः पूर्णमिदं पूर्णात्पूर्ण मुदच्यते । पूर्णस्य पूर्णमादाय पूर्णमेवावशिष्यते" या श्रुतीप्रमाणे म्हणा वा "पूर्णात्पूर्णमुद्धरति पूर्णात्पूर्णं प्रचक्षते । हरंति पूर्णात्पूर्णंच पूर्णमेवावशिष्यते" या महाभारतांतील व्यासोक्ती प्रमाणें म्हणा, आपल्या ठिकाणीं तें आपल्या पूर्णपणानें शिल्लकच असतें. एरव्हीं—

> शिष्या देतां वांटे । अद्वैताचा समो फुटे ।
> तरी काह्या होतीं भाटें । शास्त्रें तुझीं ॥ ६८ ॥

अ० टी०—(शिष्या देतां वांटे अद्वैताचा समो फुटे) आपल्या अद्वयावस्थेचा वांटा शिष्याला देऊन टाकल्यानें तिच्या पूर्णतेचा जर भंग झाला असता, तर (शास्त्रें तरी काह्या होतीं भाटें तुझीं) जे चारहि वेद व साहाहि शास्त्रें भाट-बंदीजनासारखीं अष्टौप्रहर आपल्या स्वरूपाची स्तुति—स्तोतारणें गाण्यांत दंग झालीं आहेत, त्यांनीं तसें करण्याचें तरीं काय प्रयोजन होतें? अर्थात् आपल्या स्वरूपभूत अद्वयानंदाचा वांटा घेऊन आमच्यासारखे किती जरी शिष्य अद्वयानंदी बनले व आपल्या लघुत्वाच्या परित्यागपूर्वक गुरुगौरवास प्राप्त झाले, तरी आपला अद्वयानंद हा आपल्या ठिकाणीं पूर्णपणानेंच राहावयाचा असून "सएषः पूर्वेषामपि गुरुः" या

पातंजलोक्तिप्रमाणे, गुरुगौरव हा आपल्या ठिकाणीं स्वभावसिद्ध असल्यामुळें, तोहि आपल्या ठिकाणीं अखंडच राहावयाचा आहे; व हेंच वेदशास्त्रांनीं आपली स्तुति करण्याचें कारण होय ॥ ६८ ॥

किंबहुना दातारा । मी तूं याचा संसारा ।
वेंचूनि होसी सोयरा । तेणेंचि तोषें ॥ ६९ ॥

अ० टी०—(किंबहुना दातारा मी तूं याचा संसारा वेंचूनि) अधिक काय, पण पामर व विषयीं जीवांनीं जगांत मीं गुरू व तूं लघु, मीं श्रेष्ठ व तूं कनिष्ठ, अशा प्रकारचा मीं-तूं-पणाचा जो प्रपंच विस्तार करून ठेविलेला असतो, त्याचें निवारण करणें हें एकच गुरुराया, निवृत्तिनाथा, आपण या सृष्टींत अवतरण्याचें परमप्रयोजन असून (तेणेंचि तोषें) त्यांतच आपल्यास अत्यंत समाधान वाटत असावें असें वाटतें. कारण आमच्यासारख्या दीन शरणागताच्या हृदयांत नेहमीं स्फुरणाऱ्या त्या मी-तूं-पणाच्या भावनांच्या निरासपूर्वक त्याला आपल्या स्वरूपांत समाविष्ट करून घेऊन (सोयरा होसी) आपल्याशीं त्याचें ' दोवीण सोयरेपणा 'चें नातें जोडण्यांतच आपण सदासर्वकाळ तत्पर असतां. त्याखेरीज दुसऱ्या कोणत्याहि कार्याकडे आपण कधीं लक्ष पुरविलें आहे असें निदान आम्हीं तरी काहीं पाहिलेलें नाहीं. तस्मात् आपण जे सृष्टींत अवतरले आहांत त्यांत आत्मप्रयोजन असें काहीं नसून केवळ परप्रयोजनार्थ आपला हा अवतार आहे, असेंच म्हणावें लागतें ॥ ६९ ॥

असो तर एकंदरींत, हे सद्गुरो, आपल्या स्वरूपस्थितीचा प्रकार तर जगावेगळा आहेच; पण सर्वथा आत्मप्रयोजनरहित केवळ परप्रयोजनार्थ जगांत अवतरणें, येथे नुसतें जगदोद्धाराचें कार्यच तेवढें हातीं घेणें आणि तें, कोणाला काहीं न देतां-घेतां, व स्वतः काहीं न करतां-सवरतां, केवळ आपल्या संकल्पमात्राच्या द्वारा, निजलेल्यालाच निजवून व जागलेल्यालाच जागवून, शेवटास नेणें, हा येथील आपल्या व्यवहाराचा प्रकार देखील तसाच जगावेगळा, तसाच लोकोत्तर, व अतएव, अत्यंत कौतुकास्पद असा होय. तो कोणाच्याहि बुद्धीचा विषय नव्हे. तर या आपल्या व्यवहाराचें रहस्य, " वहि जाने जिहिं देहु जनाई " या तुळसीदासांच्या उक्तीप्रमाणें, ज्याच्या बुद्धींत आपण स्वतः प्रकाशाल, त्यालाच तें कळूं शकतें. इतरांना तें कळणें कदापि शक्य नाहीं.

प्रकरण दहावें.

ग्रंथ--परिहार.

प्राकव्यं प्रागसिद्धं न भवति च कदाऽतो न मे दोषयोगः ।
चंद्राब्धेः सद्गुरुर्मे स्फुरणमिव तथा वाचकत्वं प्रभूतं ॥
कथ्यं यत् ग्रंथ ग्रथ्यं प्रभवतु जगतां सौख्यतायां च तद्वै ।
ज्ञानेशस्यात्र तुभ्यं कथितरनुमया पंढरीनाथ भावः ॥ १० ॥

हें प्रकरण या ग्रंथाच्या उपसंहारपर आहे; आणि त्यांत मुख्यत्वेंकरून या ग्रंथाचा परिहार देण्यासाठीं व त्याबरोबरच ग्रंथाचें महात्म्य व त्याची फलश्रुति वगैरे सांगून ग्रंथ विश्वरूपी विश्वेश्वराला अर्पण करण्यासाठीं, श्रीज्ञानेश्वरमहाराजांनीं त्याचा आरंभ केला आहे.

महाराज म्हणतात—

१ येथील निरूपण हें मुळीं निरूपणच नव्हे.

(१) या ग्रंथाचा कर्ता कोण ?

परी गा श्रीनिवृत्तिराया । हातांतळीं सुख दिधलें तूं या ।
तरी निवांतचि मियां । भोगावें कीं ॥ १ ॥

अमृतवाहिनी टीका—(गा श्रीनिवृत्तिराया तूं या परी हातांतळीं सुख दिधलें) अहो, श्रीनिवृत्तिनाथा, महाराजा, आपण कृपा करून ज्याअर्थी आम्हांला, गत प्रकरणाच्या शेवटीं विनंती केल्याप्रमाणें, निजात्मसुखाची प्राप्ति करतलामलकवत् करून दिली आहे, किंवा निर्भेळ अशा त्या लोकोत्तर सुखाचा ठेवा आमच्या हातीं देऊन आम्हांला अखंड सुखी केलें आहे, (तरी मिया निवांतचि भोगावें कीं) त्याअर्थी आम्हीं, निवांत अशा एखाद्या स्थळीं बसून सदासर्वकाळ त्याचा यथेच्छ उपभोग घेत राहिलें पाहिजे, लेखन किंवा भाषणद्वारा त्याला चव्हाट्यावर आणणें, हें काहीं प्रशस्त नव्हे ॥१॥

परी महेशें सूर्या हातीं । दिधली तेजाची सुती ।
तया भासा अंतर्वर्ती । जगचि केलें ॥ २ ॥

अ० टी०—(परी महेशे सूर्याहातीं तेजाची सुती दिधली) परंतु सामान्य दृष्ट्या हा विचार जरी बरोबर असला, तरी अखिल ब्रह्मांडाच्या नायकानें सूर्याच्या हातीं जीं प्रकाशाचीं सर्व सूत्रें दिलीं आहेत, तीं काहीं सूर्यानें काजव्यासारखा, नुस्त्या आपल्या भोंवतीं, प्रकाश पाडून एकट्या आपल्या बिंबालाच तेवढें प्रकाशित करून घेण्यासाठीं दिलेलीं नाहींत. तर (तया भासा अंतर्वर्ती जगाचि केलें) जगाचा अंतर्भाग हें त्याच्या प्रकाशाचें क्षेत्र ठरवून देऊन, तेवढ्या भागांत सर्वत्र त्यानें नित्य प्रकाश पाडीत जावा, याकरितां त्याला ईश्वरानें प्रकाशाधिकारी बनविलें आहे, असें जगाच्या एकंदर व्यवस्थेवरून दिसतें ॥ २ ॥

तसेंच ईश्वरानें—

चंद्रासी अमृत घातलें । तें तयाचि काय येतुलें ।
कीं सिंधु मेघा दिधलें । मेघाचि भागु ॥ ३ ॥

अ० टी०—(चंद्रासी अमृत घातलें) चंद्राला अमृताचें सरोवर बनवून सर्व अमृताचा सांठा त्याच्या स्वाधीन केला आहे; पण (तें तयाचि काय येतुलें ?) तो काय एकट्या त्याच्याच उपयोगासाठीं, ह्मणजे एकट्या चंद्रानें मात्र त्या अमृताचें पान करून नित्यतृप्त असावें यासाठीं, त्याला दिला आहे कीं काय ? नव्हे; तर तो, एकंदर जगाला शीतळता प्राप्त होण्यासाठीं, त्यांतील वनस्पतिमात्रांच्या जीवनासाठीं व चकोरांच्या पोषणासाठीं, चंद्रावर निर्माण झाला आहे, असें दिसतें. त्याच प्रमाणें, (कीं सिंधु मेघा दिधलें, मेघाचि भागु ?) त्यानें जळाचा निधि जो समुद्र, तो मेघाच्या ताब्यांत दिला आहे; पण तो एकट्या मेघाचा भाग, एकट्या मेघाचा वांटा, म्हणून दिला आहे कीं काय ? नव्हे; तर तो मेघांनीं जगावर पर्जन्याची वृष्टि करण्यासाठीं त्याला दिला गेला आहे, हें उघड होय ॥ ३ ॥

अथवा—

दिवियेचा जो उजिवडु । तो घराचाचि सुरवाडु ।
गगनी आथी पवाडु । तो जगाचाच कीं ॥ ४ ॥

अ० टी०—(दिवियेचा जो उजिवडु, तो घराचाचि सुरवाडु) दिव्याचा उजेड हा नुस्त्या त्या दिव्यापुरताच नसतो, तर घरभर पसरावयाचा असतो व पसरत असतो; किंवा (गगनी आथी पवाडु, तो जगाचाच कीं) आका-

शाच्या पोटांत जो वाय्वादि महाभूतांचा एवढा थोरला सांठा सांठविला गेला आहे, तो कांहीं आकाशाकरितां नव्हे, तर तो, जगाकरितांच तेथे भरून ठेविला गेला आहे ॥ ४ ॥

एवंच, सूर्यादिकांनां प्राप्त झालेले तेजादिकांचे निधि हे जसे नुसत्या त्या त्या व्यक्तीकरितां नसून अखिल जगाच्या उपयोगाकरितां आहेत, तसाच आपल्या कृपेनें आम्हांला प्राप्त झालेला तो निरूपम सुखाचा निधिहि एकट्या आमच्याकरितां नसून जगाकरितां आहे व अतएव त्या आमच्या आत्मसुखाला, वाऱ्याचीहि दृष्ट लागेल म्हणून एखाद्या निर्वात अशा स्थलीं नेऊन तेथे आम्हीं एकट्यानें त्याचा उपभोग घेणें, हें कांहीं योग्य होणार नाहीं, तर एकंदर जगाला बरोबर घेऊन, त्याच्या सहवर्तमान आम्हीं तें सुख भोगलें पाहिजे, असें आह्मांला वाटतें. आणि त्याप्रमाणें आमच्या त्या सुखोपभोगांत अखिल जगानें वांटेकरी व्हावें एवढ्याकरितां आम्हीं हा ग्रंथ लिहिण्याचें काम हातीं घेतलें आहे.

आतां व्यवहार हा ज्याअर्थीं अशा रीतीनें घडला आहे, त्याअर्थीं या ग्रंथाचें कर्तृत्वहि आमच्याकडे ओघानेंच येतें, व मीं ज्ञानदेव अमुक अमुक असें असें म्हणतों, याप्रमाणें ठिकठिकाणीं आपलें नांव पुढें करून आम्हीं तें उघड आपल्याकडे घेतलेलेंहि पण आहेच. परंतु खरें बोलावयाचें ह्मणजे, त्याचे कर्ते वस्तुगत्या कांहीं आम्हीं नाहीं. कारण त्यांत ज्याविषयाचें निरूपण आम्हीं केलें आहे, त्यावर हात घालण्याचें सामर्थ्य आमच्या आंगीं कोठलें ? तर—

> अगाधें हीं उचंबळती । ते चंद्रीचि ना शक्ति ।
> वसंतु करी ते होती । झाडांचें दानी ॥ ५ ॥

अ० टी०—(अगाधें हीं उचंबळती) अगाध असे जे समुद्र ते भरतीच्या वेळीं मोठमोठ्या लाटांच्या रूपांनीं सारखे उसळत असतात; परंतु तें कांहीं त्यांच्या अंगभूत शक्तीचें कार्य नव्हे. तर (ते चंद्रीची शक्ति) चंद्र हा आपल्या आकर्षण माहिम्यानें त्यांनां जसें उसळावयास लावतो, तसे ते उसळत असतात. (ना) अथवा, (झाडांचें दानी वसंतु करी ते होती) झाडें हीं आपल्यास फळें व फुलें देतात व त्याबद्दल, व्यवहारदृष्ट्या

आपण झाडांचेच उपकार मानीतहि असतों; परंतु वास्तवतः ते उपकार वसंतऋतुचे असून झाडें हीं नुस्तीं निमित्त मात्र होत. कारण वसंत त्यांना पुष्प-फलान्वित करतो तेव्हां तीं फुलें किंवा फळें आपल्यास झाडांकडून प्राप्त होत असतात ॥ ५ ॥

त्याप्रमाणें गुरुराया, येथील निरूपणाचें सर्व श्रेय आपल्याकडे असून आम्हीं तें करण्यांत नुस्तें निमित्तमात्र झालों आहोंत. कारण " धियः यः नः प्रचोदयात् " या मंत्रार्थाप्रमाणें आमच्या बुद्धीचे प्रेरकच मुळीं आपण असल्यामुळें, येथे आपण बोल म्हटलें तें आम्हीं बोललों व असें बोल म्हटलें तें आम्हीं तसें बोललों आहोंत. तेव्हां, अथपासून इतिपर्यंत या ग्रंथाचें सर्व कर्तृत्व *आपल्याकडे* आहे, ही गोष्ट उघड होय.

म्हणोनि हें असंवर्य । हें दैविकेचें औदार्य ।
वांचूनि स्वातंतर्य । माझें नाहीं ॥ ६ ॥

अ० टी०—(म्हणोनि हें) यास्तव हे सद्गुरो, येथील निरूपण हें, (असंवर्य दैविकेचें हें औदार्य) आपल्याखेरीज इतर कोणालाहि न आवरणारें, म्हणजे न झेंपणारें, असें, आपल्या ईश्वरी-सामर्थ्याच्या, आपल्या स्वरूपभूत बोध-संपत्तीच्या, उदार देणगीचें फल आहे, (वांचूनि स्वातंतर्य माझें नाहीं) तद्व्यतिरिक्त माझ्या तंत्रानें असणारें, माझें, असें त्यांत काहीं एक नाहीं, असेंच मानणें प्राप्त आहे ॥ ६ ॥

(२) प्रतिपादित विषयाची स्वयंसिद्धता.

आणि हा येव्हडा ऐसा । परिहारू देऊं कायसा ।
प्रभु प्रभाव विन्यासा । आड ठाऊनि ॥ ७ ॥

अ० टी०–(आणि प्रभु प्रभाव विन्यासा) आणि खरेंच बोलावयाचें म्हणजे हे प्रभो ! जगांच्या रूपानें उघडकीस आलेला जो आपला प्रभाव, म्हणजे आपलें सत्ता-सामर्थ्य, (त्याला आड ठाऊनि) दृष्टिआड करून, त्याला सोडून, (हा येव्हडा ऐसा) हा अशा प्रकारचा, म्हणजे येथील निरूपणाचें कर्तृत्व आपल्यासारख्या थोरा-मोठ्यांच्या गळीं बांधण्यासारखा,एवढा थोरला, (परिहारू देऊं कायसा !) परिहार तरी मीं कशाकरितां द्यावयाचा ॥ ७ ॥

कारण—

आम्हीं बोलिलों जें कांहीं । तें प्रगटचि असे ठाई ।
मा स्वयंप्रकाशा काई । प्रकाशावें बोले ॥ ८ ॥

अ० टी०—(आम्हीं बोलिलों जें कांहीं) आम्हीं जें कांहीं या ग्रंथांत बोलून दाखविलें आहे, (तें प्रगटचि असे ठाई) तें आम्हीं येथे बोलून दाखविण्यापूर्वी कोणाला माहीत नव्हतें, अप्रसिद्ध होतें, अज्ञातला कांहीं प्रकार नाहीं. तर आम्हीं या ग्रंथांत त्याचें निरूपण करण्यापूर्वींच तें आब्रह्म-स्तंबपर्यंत सर्वत्र आपल्या प्रकाशानें स्पष्ट प्रकाशित झालेलें आहे. तेव्हां (मा स्वयंप्रकाशा काई प्रकाशावें बोलें ?) अशा प्रकारच्या या स्वयंप्रकाश व सदासर्वकाळ सर्वत्र प्रकाशित असणाऱ्या वस्तुला आम्हीं शब्दानें तें काय प्रकाशित करावयाचें ? आणि त्यांत कांहीं अपूर्वता नसल्यावर मग त्याचें आम्हीं निरूपण केलें असलें तरी त्याचा परिहार देत बसण्याचें काय प्रयोजन ? ॥ ८ ॥

नाना विपायें आम्हीं हन । कीजे तें पा मौन ।
तरी काय जनीं जन । दिसतें ना ॥ ९ ॥

अ० टी०—(नाना) अथवा घटकाभर अशी कल्पना करूं या कीं, (विपायें आम्हीं हन कीजे तें पा मौन) आम्हीं, म्हणजे मीं ज्ञानेश्वर व इतर वेदपुरुषादि सर्वांनीं, या सर्वत्र प्रकट असलेल्या तुमच्या सत्ता-सामर्थ्यासंबंधानें म्हणा, वा स्वरूपासंबंधानें म्हणा, मौनच स्वीकारून राहावयाचें, कधीं त्याविषयीं चर्चा तर काय, पण नुस्ता चकार शब्दसुद्धां तोंडावाटे काढावयाचा नाहीं, अशी जरी कदाचित् प्रतिज्ञा केली असती, व त्याप्रमाणें आम्हीं सर्व आपआपल्या तोंडांना कुलपें घालून जरी बसलों असतों, (तरीं काय जनीं जन दिसतें ना?)तरीं काय झालें असतें ? सृष्टीच्या उत्पत्ति-स्थिति-लयाचें रहाटगाडगें बंद पडलें असतें काय? देव-गंधर्व-मनुष्यादिकां-पासून ते किडे-मुंग्यापर्यंत एकंदर जीवमात्र आपआपल्या जाति-धर्मास न ओळखतां निर्व्यापार राहिले असते काय ? सूर्यचंद्राचे उदयास्त, त्यांच्या आश्रयानें दिवस-रात्रींनीं चालविलेले एकमेकाचे ग्रास, व त्यांना अनुसरून आमच्या व्यवहाराला लागणारीं निरनिराळीं वळणें, यांपैकीं कोणाला कांहीं दिसलें नसतें, किंवा कळलें नसतें कीं काय ? नव्हे; तें कळणारच. सर्वत्र उघड, सर्वत्र स्पष्ट, दिसणाऱ्या वस्तुचें दिसणें किंवा कळणें, हें कोणाच्या

बोलून दाखविण्यावर कधींच अवलंबून नसतें. तेव्हां तें कळल्याखेरीज कसें राहाणार ? ॥ ९ ॥

आतां—

जनातें जने देखतां । द्रष्टाचि दृश्ये तत्त्वतां ।
कोन्हीं न होनि आयिता । सिद्धान्तु हा ॥ १० ॥

अ० टी०—(जनातें जने देखतां) वर सांगितलेल्या आमच्या एकमेकाकडे पाहाण्याच्या व एकमेकाला दिसण्याच्या व्यवहारांत, आम्हीं एकमेकाचे द्रष्टे होऊन एकमेकाला पाहात असतों व एकमेकाचे दृश्य होऊन एकमेकाला दिसत असतों; पण त्या व्यवहारांतला द्रष्टा कोण ? व दृश्य कोण ? या प्रश्नाचा जर विचार केला तर (द्रष्टाचि दृश्ये तत्त्वतां) तेथे वस्तुगत्या जो द्रष्टा असतो तोच दृश्यहि असतो, असें दिसतें आणि याप्रमाणें, हे दोन्हीं भाव स्वीकारणारा जो द्रष्टा, तो तरी कोण ? ह्मणून जर पाहावयास गेलें, तर " उपद्रष्टानुमंता च भर्ता भोक्ता महेश्वरः । परमात्मेति चाप्युक्तो देहेऽस्मिन्पुरुषःपरः " किंवा " नित्यस्योक्ताः शरीरिणः " या भगवदुक्तिप्रमाणें, गुरुराया ते आपण ! आपणच हवें तेथे द्रष्टे होतां, हवें तेथे दृश्य होतां, आणि आपणच आपल्यास पाहात असतां व दिसत असतां ! ! आणि पुन्हां हा द्रष्टा-दृश्य होण्याचा व पाहाण्या-दिसण्याचा व्यवहार, आपण (कोन्हीं न होनि) द्रष्टा व दृश्य यांपैकीं कोणत्याहि भावास प्राप्त न होतां, " समं सर्वेषु भूतेषु तिष्ठंतं परमेश्वरम् " याप्रमाणें, सर्वत्र सदासर्वकाळ सारख्या आपल्या आत्मपणानें राहून, कांहीं न करतां, करीत असतां. तस्मात् (आयिता सिद्धान्तु हा) पाहाणें, जाणणें, हें आपल्या या येथे पसरलेल्या स्वरूपांत आयतेंच सिद्ध असतें. तें कांहीं तेथे कोणीं घडवून आणावयाचें नसतें ॥ १० ॥

आणि सर्व जाणण्याच्या सारभूत असे जर एखादें जाणणें असेल, तर तेंहि हेंच; ह्मणजे कधीं द्रष्टा-दृश्य-भावास प्राप्त न होतां व कधीं कांहीं न जाणतां, जाणणें, सदासर्वकाळ जाणणेंपणानें असणें, हेंच होय.

यया परौते कांहीं । संविद्रहस्य नाहीं ।
आणि हें तया अर्थीहि । असतचि असे ॥ ११ ॥

अ० टी०—(यया परौते काहीं संविद्रहस्य नाहीं) यापरतें, याहून भिन्न, जाणण्याचें रहस्य असें दुसरें कोणतेंहि नाहीं. (आणि हें तया अर्थीहि) आणि हें सर्व ज्ञानाचें रहस्यभूत ज्ञान, आह्मांला, किंबहुना सर्व ज्ञानाचा निधि असा जो वेदपुरुष त्याला, स्फुरण्यापूर्वींहि, व अतएव आम्ही कोणीं तें शब्दद्वारा जगापुढें मांडण्यापूर्वींहि, (असतचि असे) वर सांगितल्या-प्रमाणें, जगाच्या व्यवहारांत सर्वत्र आयतेंच सिद्ध आहे ॥ ११ ॥

तेव्हां आह्मीं येथे त्याचें निरूपण केलें तरी काय? आजपर्यंत कोणाला कळलें नव्हतें तें आह्मीं जगाला कळविलें, असें काहीं त्यापासून निष्पन्न होत नाहीं, हें सांगावयास नकोच.

(३) सिद्धानुवादाची अपेक्षा.

परंतु, तसें जरी काहीं नसले—

तऱ्ही ग्रंथ प्रस्तावो । न घडे हे म्हणो पावो ।
तरी सिद्धानुवाद लाहो । आवडीं हें करूं ॥ १२ ॥

अ० टी०—(तऱ्ही ग्रंथ प्रस्तावो न घडे हे म्हणो पावो) तरी तेवढ्यानें या ग्रंथांतीलं निरूपण निष्प्रयोजन आहे, किंवा निष्फल आहे, असें मात्र काहीं म्हणतां येणार नाहीं. कारण सिद्धार्थाचा अनुवाद हा सिद्धपुरुषांच्या हृदयांत आत्मानुभवरूपी अमृतोदधीच्या लाटावर लाटा सारख्या उसळण्यास कारणीभूत होत असतो. तेव्हां, या ग्रंथांतील निरूपणाचा अर्थ जरी सर्वत्र प्रकट असा असला (तरी हें सिद्धानुवाद लाहो आवडी करूं) तरी हें निरूपण त्या सिद्धार्थाच्या अनुवादरूप असल्यामुळें, तें सिद्ध-पुरुषांच्या आवडीचा विषय होणारच ॥ १२ ॥

तात्पर्य असें आहे कीं—

पढियंतें सदा तेंचि । परी भोगीं नवी नवी रुचि ।
ह्मणोनि हा उचितुचि । अनुवादु सिध्दु ॥ १३ ॥

अ० टी०—(पढियंतें सदा तेंचि) आपल्या आवडीचे स्त्री-धन-पुत्रादि किंवा मधुर-अम्ल-लवणादि विषय, जे आज तेच उद्यां व तेच परवां, असे नेहमीं तेच ते असतात. (परी भोगीं नवी नवी रुचि) परंतु त्यांच्या उपभोगांत रुचि नित्य नवी उत्पन्न होत असते व त्यामुळें, त्या उपभोगापासून

आनन्दहि नित्य नवा प्राप्त होत असतो, हें सांगावयास नकोच. त्याच-प्रमाणें, सिद्धपुरुषांच्या ठिकाणीं ज्याची आवड पराकाष्ठेला पोंचलेली असते तो पूर्वोक्त सिद्धार्थभूत आत्मा, जो काल तोच आज, असा सदासर्वकाल जरी तोचा तोच असतो, तरी त्याच्या स्वरूपभूत सुखाच्या उपभोगांत या सिद्ध-पुरुषांना प्रतिक्षणीं नवी रुची व नवा आनन्द प्राप्त होत असतो. आणि सिद्धानुवाद हें वरचेवर त्यांच्या ठिकाणीं आत्मसुखाचा उपभोग घडवून आणण्याचें अद्वितीय असें साधन आहे. कारण नेहमीं आत्मावस्थित असणाऱ्या सिद्धपुरुषांना वारंवार चाळवून पुनः पुन्हां आत्मसुखांत बुडी घाव-यास लावणें, हें दुसरा कोण करणार? अर्थात् तें एकट्या सिद्धानुवादालाच मात्र साधतें. (म्हणोनि हा उचितुचि अनुवादु सिद्धु) म्हणून त्या सिद्धवस्तूचा अनुवाद उचित असून तेंच हा ग्रंथ लिहिण्याचें परम प्रयोजन होय ॥१३॥

(४) निरूपणाचें स्वरूप.

असो तर—

या कारणें मियां । गौप्य दाविलें बोलोनियां ।
ऐसें नाहीं आंपसया । प्रकाशुचि हे ॥ १४ ॥

अ० टी०—(या कारणें मियां गौप्य दाविलें बोलोनियां ऐसें नाहीं) हे सर्व प्रकार लक्ष्यांत घेतले असतां, या ग्रंथाच्याद्वारा मीं एखादा गुप्त असणाऱ्या वस्तुला प्रकट केलें आहे, किंवा पूर्वी षट्कर्णी न झालेलें असें एखादें गुपित चव्हाट्यावर आणून गौप्य-गोपनाच्या व्यावहारिक नियमाचा मीं अतिक्रम केला आहे, अशांतला काहीं प्रकार घडलेला नाहीं, ही गोष्ट उघड दिसते. आणि खरें म्हटलें म्हणजे आमच्या आत्म्याच्या घरीं गुपित असें मुळीं आहेच काय? त्यानें स्वतःच आपल्या संबंधानें गौप्य म्हणून काहीं एक ठेवलेलें नाहीं. तर (आपसया प्रकाशुचि हे) स्वभावतः तो प्रकाशरूप असल्यामुळें तो स्वतःच सर्वत्र प्रकाशित, सर्वत्र प्रकट, होऊन उघड चव्हाट्यावर येऊन बसलेला आहे. तेव्हां त्याच्या संबंधानें कोणीं एखादी कान-गोष्ट ती काय सांगणार? ॥ १४ ॥

पूर्ण अहंता वेंठलों । सैंघ आर्णीच दाटलों ।
मा लोपलों ना प्रगटलों । कोणा होऊन ॥ १५ ॥

अ० टी०—(आणि) त्याखेरीज दुसरें असें कीं (पूर्ण अहंता वेठलों) आमच्या ठिकाणीं जी ' अहंता ' ह्मणजे आपलेपणाची जाणीव, आहे ती, नुस्ती व्यष्टिपुरती व अतएव अपूर्ण अशी नाहीं, तर एकंदर चराचर विश्व आह्मींच आहोंत, अशा प्रकारची पूर्णतेनें परिवेष्टित, अर्थात् परिपूर्ण अशी आहे. तेव्हां एकंदर चराचर विश्वांत आमच्या व्यतिरिक्त दुसरें कोणींच नाहीं, तर (सैंघ आह्मींच दाटलों) त्यांत सर्वत्र एकटे आह्मींच ओतप्रोत भरलों आहोंत हें सांगावयास नकोच. (ना लोपलों ना प्रगटलों) तसेंच आह्मीं कोठें लपलेले आहोंत असेंहि नाहीं व प्रगट आहोंत असेंहि पण नव्हे. कारण (कोणा होऊन) आह्मीं कोणापासून लपून असणार ? व कोणापुढें प्रगट होणार ? सर्वत्र जर आह्मीं एकटेच आहोंत तर आपल्याच पासून आह्मीं लपून कसे असणार ? व आपल्याच पुढें आम्हीं प्रगट तरी कसे होणार ॥ १५ ॥

आणि या ग्रंथांत आह्मीं जें निरूपण केलें आहे, तें या आमच्या अशा प्रकारच्या स्वरूपाचें निरूपण आहे. तेव्हां—

आपणया आपणपे । निरूपण काये वोपे ।
मा उगेपणे हरपे । ऐसें आहे ॥ १६ ॥

अ० टी०—(आपणया आपणपे निरूपण काय वोपे ?) आह्मीं केलेलें हें आमचेंच निरूपण आम्हांला काय देणार ? तें आम्हांला आपल्या स्वरूपाची जाणीव प्राप्त करून देईल, होय ? नव्हे; ती आमच्या ठिकाणीं तत्पूर्वी आयतीच प्राप्त झालेली आहे. एरव्हीं, आम्हांला हें आपल्या स्वरूपाचें निरूपण मुळीं करतांच आलें नसतें, हें उघड होय. तस्मात् तसें कांहीं त्याला करतां येत नाहीं. (मा उगेपणे हरपे ऐसें आहे?) आणि आह्मीं हें निरूपण न करतां आपल्या स्वरूपासंबंधानें काष्ठमौन[१] स्वीकारून बसलों असतों तर काय झालें असतें ?आमची ती जाणीव हरवली असती, नाहींशी झाली असती, कीं काय ? तर तसेंहि नव्हे.कारण,जें दिसण्यासाठीं आह्मांला निरूपणाची जरूर नाहीं, तें आमचें स्वरूप, आम्हांला निरूपणाच्या अभावीं

१ ज्यांत शब्दोच्चार मात्र करावयाचा नसतो, पण लिहून किंवा खुणेनें हृद्गत व्यक्त करण्यास हरकत नसते, तें **आकारमौन** ह्मणवतें; आणि ज्यांत शब्दानें तर नाहींच पण लेखनादि द्वाराहि हृद्गत व्यक्त करतां येत नाहीं. तें **काष्ठमौन** होय.

दिसेनासें कसें व कां होईल ? अर्थात् तसेंहि कांहीं होणें शक्य नाहीं. मिळून, आह्मीं हें निरूपण केल्यानें आमचें स्वरूप कोठें गुप्त झालें होतें तें आमच्यापुढें प्रकट झालें, असेंहि नाहीं; व तें आह्मीं केलें नसतें तर सर्वत्र प्रकट असलेलें आमचें स्वरूप कोठे गुप्त झालें असतें, असेंहि नव्हे. तस्मात् फलदृष्टया पाहिलें असतां, आमचें हें निरूपण करणें व न करणें, हीं दोन्हीं वस्तुगत्या सारखींच दिसतात ॥ १९ ॥

एवंच गुरुराया, आपण आम्हांला प्राप्त करून दिलेलें आत्मसुख, आह्मीं जगासहवर्तमान भोगण्यासाठीं, आपला तद्विषयक अनुभव लिहून काढावा, असें आह्मांला वाटलें; आणि आपण आमच्या बुद्धीचे प्रेरक असल्यामुळें, आपण तो आमच्याकडून लिहवून घेतला व आह्मीं तो लिहिला. परंतु,त्यांत आह्मीं ज्या वस्तुचें निरूपण केलें आहे ती वस्तु ह्मणजे, आमचा व एकंदर चराचर विश्वाचा आत्मा, आम्हां सर्वांचें स्वरूप, ही होय. आणि ती स्वभावतःच प्रकट व सदैव प्रकट अशी असून, जगाच्या एकंदर व्यवहारांत सर्वत्र ती आपल्या त्या स्वभावसिद्ध अशा प्रकटपणानेंच सदासर्वकाळ वावरत असल्यामुळें, आह्मीं या निरूपणाच्याद्वारा जगाला ती दाखविली किंवा स्वतः ती प्राप्त करून घेतली, असें कांहीं त्यापासून घडलेलें नाहीं; आणि त्याचप्रमाणें, आह्मीं हें निरूपण जर केलें नसतें तर जगाला ती दिसली नसती किंवा आह्मीं तिला हरवून बसलों असतों, असेंहि पण नव्हे. शेष राहिलें, सिद्धपुरुषांच्या ठिकाणीं या सिद्धानुवादाच्या द्वारा आत्मानन्दाचें उसळणें; पण तें उसळणें ह्मणजे, निरूपणांतील एकंदर शब्दांना व त्यांच्या वाच्यार्थांना अजिबाद टाकून देऊन, त्यांचा लक्ष्यभूत जो अर्थ या सिद्धपुरुषांच्या ठिकाणीं आयताच सिद्ध असतो, त्यांत रंगून जाणें, किंवा आयतेंच रंगलेलें असणें, हें होय. आणि वास्तविक प्रकार जर हा असा आहे तर, आह्मीं केलेल्या या निरूपणाला निरूपण कसें म्हणावयाचें ? जें निरूपण केल्यानें कोणाला कांहीं कळलेंसें होत नाहीं व न केल्यानें कोणाला कांहीं न कळलेंसेंहि पण होत नाहीं, तें निरूपण कसलें ? खरें बोलावयाचें ह्मणजे, अशा प्रकारच्या या निरूपणांतल्या सर्व शब्दांनीं आपलें शब्दत्व टाकून दिलें आहे, व अतएव येथील निरूपण हें मुळीं निरूपणच नव्हे, असेंच ह्मणणें प्राप्त आहे.

म्हणोनि माझी वैखरी । मौनाचेंहि मौन करी ।
हे पानियावरी मकरी । रेखिली पा ॥ १७ ॥

अ० टी०—(माझी वैखरी मौनाचेंहि मौन करी) त्याखेरीज माझ्या वैखरीनें, म्हणजे येथील निरूपणांत मी आपल्या वैखरीच्याद्वारा जो शब्द-समूह ओतला आहे त्यानें, नुस्तें आपलेंच शब्दत्व टाकलें नाहीं, तर तत्सापेक्ष जें मौन त्यालाहि त्यानें आपल्याबरोबर त्याचें मौनत्व टाकावयास लावलें आहे; व त्यामुळें, या अनुभवामृतांत, परस्पर साक्षेप असे ते दोन्हीं भाव, आपआपलें शब्दत्व व मौनत्व यांच्या परित्यागपूर्वक सारखेच अनुभवामृतरूप, म्हणजे येथील निरूपणाच्या लक्ष्यार्थभूत जो परमात्मा तद्रूप, होऊन बसले आहेत.(म्हणोनि हे पानियावरी मकरी रेखिली पा) यास्तव, उदाहरणार्थ, हातांत एखादी शलाका घेऊन आपण एखाद्या जलाशयाच्या काठीं बसलों, व पुढें पसरलेल्या जलरूपी पटावर, त्या शलाकेनें, जलचरांपैकीं एखाद्या सुसरीचें चित्र काढण्याचा प्रयत्न केला, तर तेथे त्या सुसरीच्या नाक-कान-तोंड-पुच्छ वगैरे अवयवांच्या रेषांनीं एक्या बाजूनें जलावर उमटत जाणें, व लागलेंच दुसऱ्या बाजूनें पुसत जाऊन जलरूप होत जाणें हीं दोन्हीं कार्यें जशीं लागोपाठ घडून येतील, तद्वत् या ग्रंथांतील निरूपणांत आमच्या वैखरीनें ओतलेल्या शब्द-समूहाच्या योगानें तें (निरूपण) शब्द-रूपास प्राप्त होतें न होतें तोंच तें आपलें शब्दरूपत्व टाकून अनुभवामृत-रूप होत गेलें आहे, असें समजलें पाहिजे ॥ १७ ॥

२. अनुभवामृताचें महात्म्य.

एवं दशोपनिषदें । पुढारी न ढाळती पदें ।
देखोनि बुडी बोधें । येथेंचि दिधली ॥ १८ ॥

अ० टी०—(एवं) असो तर सारांश, या ग्रंथांतील निरूपण हें याप्रमाणें शब्द व मौन या दोन्हींच्या पलीकडचें, व अतएव निखालस अनुभवामृतरूप असल्याकारणानें (दशोपनिषदें पुढारी न ढाळती पदें) वेद-पुरुषाचें उत्तमांग म्हणजे वेदाचा शिरोभाग, अशीं जीं उपनिषदें, त्यांतील मूर्धस्थानीं असणारीं ईश-केन-कठ-प्रश्न-तैत्तिरीय-ऐतरेय-छान्दोग्य-मुंड—

माण्डूक्य-बृहदारण्यक हीं, श्रीमच्छंकराचार्य भगवत्पूज्यपाद यांनीं निवडलेलीं दाही उपनिषदें या अनुभवामृताच्या काहीं पुढें पाऊल टाकीत नाहींत. अथवा त्या दशोपनिषदांतील पदें, म्हणजे शब्द, हे या ग्रंथांतील शब्दांचा काहीं अतिक्रम करूं शकत नाहींत. अर्थात् या ग्रंथांतील निरूपणांत दाही उपनिषदांतील एकंदर विषयाचा अंतर्भाव झालेला आहे. या ग्रंथांत नाहीं असा कोणताहि विषय दशोपनिषदांत काहीं सांपडणार नाहीं. आणि याप्रमाणें (देखोनि बुडी चोखें येथेंचि दिधली)दशोपनिषदें या ग्रंथाच्या पुढें पाऊल टाकीत नाहींत, असें पाहून त्यांतील ज्ञानामृतानेंहि या अमृतोदधींत बुडी देऊन तें या अनुभवामृतरूप होऊन बसलें आहे॥ १८ ॥

आणि याप्रमाणें —

ज्ञानदेवो म्हणे श्रीमंत । हें अनुभवामृत ।
सेऊनि जीवन्मुक्त । हेंचि होतु ॥ १९ ॥

अ० टी०—(ज्ञानदेवो म्हणे श्रीमंत हें अनुभवामृत) श्रीज्ञानेश्वर म्हणतात कीं, हा अनुभवामृत नांवाचा ग्रंथराज, षड्गुण ऐश्वर्यांत सर्वश्रेष्ठ असें जें ज्ञान, त्यानें युक्त, ज्ञान-धन-संपन्न व अतएव श्रीमंत, अर्थात् ज्ञानाचा निधिच असल्यामुळें, (जीवन्मुक्त सेऊनि हेंचि होतु) वैराग्यतीर्थी स्नान केलेले, गुरुसेवेनें पुनीत झालेले, बोधामृतप्राशनानें नित्यतृप्त असणारे, आणि चिदचिद्ग्रंथीचा भेद करून व देह-गेहादिकांच्या शृंखला तोडून मोकळे झालेले, असे जे जीवन्मुक्त पुरुष आहेत, ते याच्या सेवनानें, त्याच्या आस्वादनानें, तद्रूप किंवा तल्लीन होत असतात ॥ १९ ॥

कारण—

मुक्ति कीर वेल्हाळ । हा अनुभवामृत निखळ ।
परी अमृताहि उठी लाळ । अमृतें येणे ॥ २० ॥

अ० टी०—(मुक्ति कीर वेल्हाळ) सलोकता, समीपता, सरूपता व सायुज्यता, या मुक्तीच्या ज्या एकापेक्षां एक वरचढ अशा अवस्था आहेत, त्या देखील यद्यपि अमृतरूपच आहेत; व म्हणूनच त्यांच्या प्राप्तीसाठीं योगी व ज्ञानी हे जन्मचे जन्म अविश्रांत श्रम करितहि असतात. (परी हा अनुभवामृत निखळ) तथापि सलोकतादि मुक्ति या बद्द-

तेच्या अपेक्षेने मात्र अमृतरूप होत. अनुभवामृताचा प्रकार तसा नाहीं. तर बंध व मोक्ष या दोन्हीं कल्पनांनीं सर्वथा असंस्पृष्ट अशा प्रकारची ती निखालस अमृतरूप अवस्था होय. यामुळें (अमृताहि उठी लाळ अमृतें येणें) या अमृतावस्येसाठीं सलोकतादि अमृतावस्था या देखील लाळच घोंटीत असतात, ह्मणजे या अवस्थेंत समाविष्ट होण्याची त्या चारहि मुक्ति सदैव मार्गप्रतीक्षाच करीत असतात.

अथवा, (मुक्ति कीर वेल्हाळ) विहित कर्माचरणाची किंवा यज्ञ-यागादिकांची फलभूत जी स्वर्गप्राप्ति, तीहि धर्मशास्त्रकारांच्या मतें मुक्तीच असून मृत्युलोकाच्या अपेक्षेनें तिला मुक्ति म्हणणे योग्यहि पण आहेच. (परी) परंतु स्वर्गांत मुख्यत्वेंकरून प्राप्त होणाऱ्या अमृताचा अमृतपणा हा सापेक्ष आहे. म्हणजे, मृत्युलोकांत जरेला थांवणीवर टाकून मनुष्य शरीराची आयुर्मर्यादा वाढविणाऱ्या दुग्धादिकांच्या अपेक्षेने स्वर्गांतलें अमृत हें तेथील देवादिकांचीं शरीरें अधिक काळपर्यंत जरा-मरण-रहित ठेवीत असतें, म्हणून त्याला ' अमृत ' म्हणतात इतकेंच. पण (अनुभवामृत हा निखळ) अनुभवामृताचा प्रकार तसा नाहीं. त्याचा अमृतपणा निखळ, म्हणजे निखालस, निवळ, अर्थात् निरपेक्ष, स्वभावसिद्ध, असा आहे. म्हणून (अमृताही उठी लाळ अमृतें येणें) देवादिकांना अमर करणारें अमृत हें या अनुभवामृतासाठीं लाळच घोंटींत असतें. त्या अमृताच्या तोंडालाहि या अनुभवामृताकडे पाहून पाणीच सुटत असतें. कारण उघड आहे कीं, त्या अमृतानें अमर केलेल्या देवादिकांना कल्प-महाकल्पाच्या शेवटीं तरी मरावें लागत असून या अनुभवामृताचें सेवन करणारांना पुनरावृत्ति नसल्यामुळें त्यांच्या कानीं मृत्युची नुस्ती वार्तासुद्धां कधीं येत नाहीं. तेव्हां, त्या स्वर्गांतल्या अमृताला या अनुभवामृताने लाळ घोंटावयास लावणें हें स्वाभाविकच होय ॥ २० ॥

म्हणून जीवन्मुक्त पुरुष हे त्यांपैकीं कोणत्याहि मुक्तीकडे न पाहतां या निखालस अनुभवामृताचें सेवन करून त्यांतच रंगून जात असतात.

तात्पर्य असें आहे कीं—

> नित्याचा चांदु होये । परी पुणिवेचा आनु आहे ।
> हें कां मी म्हणों काहे । सूर्य दिठी ॥ २१ ॥

अ० टी०—(नित्याचा चांदु होये परी पुणिवेचा आनु आहे) आपला

रोजचा चंद्र तर शोभिवंत असतोच, पण पौर्णिमेच्या चंद्राची शोभा कांहीं निराळीच असते. (कां) किंबहुना (सूर्य दिठी) सूर्य प्रकाशाच्या दृष्टीनें जरी पाहिलें तरी, म्हणजे चंद्र हा नेहमीच सूर्याच्या प्रकाशानें प्रकाशित होत असतो, असें जरी असलें तरी देखील, श्रीज्ञानेश्वर म्हणतात (हें मी ह्मणो लाहे) हें, ह्मणजे पौर्णिमेचा चंद्र हा आपल्या शोभिवंतपणांत नित्याच्या चंद्राहून निराळा असतो, असें मी खुशाल म्हणूं शकतों ॥२१॥

अथवा—

प्रिया सावायिली होये । तैं अंगीचें अंगीं न समाये ।
येरव्हीं तेथेंचि आहे । तारुण्य कीं ॥ २२ ॥

अ० टी०—(येरव्हीं तारुण्य तेथेंचि आहे कीं) तरुण स्त्री-पुरुषांच्या आंगीं जो तारुण्याचा भर म्हणजे जोम किंवा उत्साह असतो, तो एरव्हीं तरी, ह्मणजे केव्हांहि पाहिला तरी, त्यांच्या आंगांतल्या आंगांतच असतो; परंतु तींच स्त्री-पुरुषें (प्रिया सावायिली होये) जेव्हां आपआपल्या प्रियाच्या किंवा प्रियेच्या समागमांत एकमेकाकडून अलिंगिलेलीं असतात, (तैं अंगीचें अंगीं न समाये) जेव्हां त्यांच्या अंगीं असणारा तो तरुणपणाचा उत्साह त्यांच्याच आंगांत माईनासा होऊन जसें निराळेंच स्वरूप धारण करीत असतो ॥ २२ ॥

अथवा—

वसंताचा आला । फळीं फुलीं आपला ।
गगणाचिया डाळा । पेलती झाडें ॥ २३ ॥

अ० टी०—(वसंताचा आला झाडें फळीं फुलीं) फूल झाडें व फळ झाडें, हीं आपआपल्यापरीं, एरव्हीं देखील शोभिवंतच दिसत असतात; परंतु वसंतकाल प्राप्त झाला असतां तीं झाडें पुष्प-फलान्वित होऊन (आपला डाळा गगणाचिया पेलती) आपआपल्या डाळांनीं, ह्मणजे शाखांनीं, जेव्हां आकाशावर पेलूं लागतात, म्हणजे वर वर सरसावत असतात, तेव्हां त्यांची शोभा जशी निराळीच दिसते ॥ २३ ॥

त्याप्रमाणें, सलोकतादि मुक्ति असोत कीं स्वर्गप्राप्तिरूप मुक्ति असो, त्या सर्व अवस्था जरी अमृतरूप आहेत, तरी पण या अनुभवामृताचा अमृतपणा हा कांहीं निराळा पदार्थ आहे. त्याच्याशीं त्यांपैकीं कोणत्याहि मुक्तीच्या

अमृतपणाची तुलना करतां येत नाहीं. आणि कां ? म्हणाल तर, त्या सर्व अवस्था या अनुभवामृताच्या अमृतपणानें अमृतरूप होत असतात. आणि जीवन्मुक्त पुरुष हे त्यांपैकीं कोणत्याहि मुक्तीची अपेक्षा न करतां जे या अनुभवामृतांत बुडी देत असतात, त्याचें कारण तरी हेंच होय.

या लागीं हें बोलणें । अनुभवामृतपणें ।
स्वानुभूति परिगुणें । वोगरिलें ॥ २४ ॥

अ० टी०—(या लागीं हें बोलणें) वास्तव येथील निरूपण हें शब्दरूप निरूपण नव्हे; तर सद्गुरू श्रीनिवृत्तिनाथ यांच्या व त्यांच्याच पंक्तींतल्या इतर जीवन्मुक्त संत-महंतांच्या ताटांत (वोगरिलें) वाढलेलीं तीं (अनुभवामृतपणें) अनुभवामृतरसानें परिप्लुत अशीं खाद्य-पेय-लेह्य-चोष्यादि अनेक प्रकारचीं (स्वानुभूति परिगुणे) स्वानुभवरूपी लाडू-जिलब्या-घीवरादि पक्वान्नें आहेत, असें समजलें पाहिजे ॥ २४ ॥

३ अनुभवामृताची फलश्रुति.

आणि मुक्त मुमुक्षु बद्ध । हे तंववरी योग्यता भेद ।
अनुभवामृत स्वाद । विरुध जव ॥ २५ ॥

अ० टी०—(आणि) आणि जगांत (मुक्त-मुमुक्षु-बध्द)एक मुक्त, ह्मणजे प्राकृतबंध-वैकारिकबंध-दक्षिणाबंध या बंधत्रयांतून मोकळा झालेला, एक मुमुक्षु, म्हणजे तीव्रवैराग्यद्वारा ते तिन्हि बंध शिथिल करून त्यांच्या अत्यंत निवृत्तिसाठीं साधनारूढ असलेला व एक बद्ध, ह्मणजे बंधत्रय हे वस्तुतः आपल्या गळ्यांत पडलेले फांस आहेत हें न जाणतां विषयसेवनद्वारा आपल्याच हातानें त्या बंधांच्या गांठी अधिकाधिक दृढ करणारा, अशा प्रकारचे (हे योग्यता भेद) हे आपण आपल्या हातानें निर्माण केलेले व अतएव कृत्रिम असे योग्यता-भेद कोठवर ? तर (जव अनुभवामृत-स्वाद विरुध तंववरी) जोंपर्यंत अनुभवामृतरसाचें आस्वादन घडत नाहीं, तोंपर्यंतच; पुढें नाहींत. हा रस आंगीं भिनल्यावर मग ते कृत्रिम भेद शिल्लक राहूं शकत नाहींत ॥ २५ ॥

(या ओवीच्या उत्तरार्धाचा ' अनुभवामृतरसास्वाद-विधुर जव' असाहि एक पाठ असून तो ओवीचा वर दिलेला अर्थ अधिक स्पष्ट रीतीनें दाख-

विणाराहि आहे. परंतु येथे स्वीकारलेला पाठहि मूळचा पाठ असण्याचा संभव आहे.)

कारण—

गंगावगाहना आलीं । पाणियेंचिं गंगा जालीं ।
कां तिमिरें भेटलीं । सूर्या जैसीं ॥ २६ ॥

अ० टी०–(गंगावगाहना आलीं, पाणियें गंगाचि जालीं) श्रीगंगामातेच्या उदरांत समाविष्ट होणारे किंवा झालेले, यमुना-सरस्वति-शरयु वगैरे नदी-नाल्यांचे निरनिराळे जलौघ, हे जसे आपआपल्या निरनिराळेपणाच्या परित्यागपूर्वक गंगारूप होत असतात; (कां) किंवा(तिमिरें भेटलीं सूर्या जैसीं) इतर रात्रींचा सामान्य अंधकार, अमावास्येच्या रात्रीचा विशेष अंधकार, कालरात्र-मोहरात्र वगैरे रात्रींचे घनांधकार, असे अंधकारांचे निरनिराळे भेद कोठवर ! तर अर्थात् सूर्योदयापर्यंत. एकदां का ते अंधकार सूर्याला भेटले, कीं मग तेथे ना कोणीं सामान्य अंधकार व ना कोणीं विशेष अंधकार ! तर सूर्यापुढें ते सर्व अंधकार आपआपले सामान्य विशेषपणाचे भेद टाकून जसे सारखेच सूर्यरूप,प्रकाशरूप,होत असतात॥२६॥

अथवा—

नाहीं परिसाची कसवटी । तंववरीच वाणियांच्या गोठी ।
मग पंधरावयाच्या पाठीं । वैसावें कीं ॥ २७ ॥

अ० टी०—आपण सोन्याचे चार-दोन मोडके-तोडके दागिने बाजारांत विकण्यासाठीं नेले असतां सोन्याच्या व्यापाऱ्यांपैकीं, कोणीं त्यांत तोळ्यामागें चार रत्ति खार आहे म्हणतो तर दुसरा खाराचें प्रमाण आठ रत्तीवर नेतो, कोणीं तें सोनें बाराच्या भावानें मागतो तर कोणीं दहाच्या भावानें मागतो व तिसरा तोळ्याच्या आठच टिकल्या दाखवीत असतो; परंतु, या (वाणियांच्या गोठी) अशा प्रकारच्या वाण्यांच्या गोष्टी, म्हणजे व्यापाऱ्यांचे लफंडाव किंवा त्यांच्या लवाड्या, कोठवर ? अथवा, 'वान' म्हणजे प्रकार; व त्याप्रमाणें डांकाच्या तारतम्यानें त्या सोन्याचे व्यापाऱ्यांनीं अनेक प्रकार सांगणें कोठवर ? अथवा ' वान ' म्हणजे दर किंवा भाव; व त्याप्रमाणें, व्यापाऱ्यांच्या त्या निरनिराळ्या भावांच्या मागण्या कोठवर ! तर (नाहीं परिसाची कसवटी तंववरीच) लोखंडालाहि सोन्याच्या योग्यतेस चढ-

विणाऱ्या परीस नामक दगडाच्या कसोटीशीं जोंपर्यंत आपण आपल्या त्या सोन्याची गांठ घालीत नाहीं, जोंपर्यंत त्या कसोटीवर आपण आपलें सोने घांसून दाखवीत नाहीं, तोंपर्यंतच. एकदां का आपण त्याची व परिसाची भेट करून दिली कीं (मग पंधरावयाच्या पाठीं बैसावें कीं) मग त्या व्यापाऱ्यांचीं तोंडें आपोआप बंद होऊन, न्यूनाधिक डाकेल असें आपलें सर्व प्रकारचें सोने, जसें उत्तम बावन कशी बनतें व सारखेंच पंधरा रुपये तोळ्याच्या भावास चढत असते ॥ २७ ॥

तैसें जया अखरा । भेटती जंव गाभारा ।
ते वोघ जैसे सागरा । आंतु आले ॥ २८ ॥

अ० टी०—(तैसें) त्याप्रमाणें, कोणी मुक्त असोत, मुमुक्षु असोत कीं बद्ध असोत, ते (जया अखरा) या अनुभवामृतांतील अक्षरांच्या ह्मणजे शब्दांच्या (गाभारा जंव भेटती) गाभाऱ्यांत जेव्हां भेटतात, ह्मणजे जेव्हां त्या शब्दांच्या पोटांत शिरतात, अर्थात् त्यांच्या वाच्यार्थाला सोडून जेव्हां लक्ष्यार्थाला झोंबतात, तेव्हां (ते) ते निरनिराळ्या अधिकाराचे सर्व पुरुष (वोघ जैसे सागरा आंतु आले) नदी-नाल्यांचे निरनिराळे ओघ समुद्रांत प्रविष्ट होऊन जसे समुद्ररूप होतात, तसे त्या लक्ष्यार्थांत मिळून लक्ष्यार्थ-रूप—अर्थात् त्या शब्दांचा लक्ष्यार्थभूत जो परमात्मा तद्रूप—होत असतात.

अथवा, (जया अखरा) ज्या अक्षराच्या, ह्मणजे "अक्षरं ब्रह्म परमम्" याप्रमाणें अक्षर जो परमात्मा त्याच्या, (गाभारा जंव भेटती) मंदिराचा गाभारा असा जो हा अनुभवामृतनामक ग्रंथ त्यांत मुक्त, मुमुक्षु व बद्ध हे भेटले असतां, ह्मणजे या ग्रंथांतील निरूपणाशीं तादात्म्य पावले असतां (वोघ जैसे सागरा आंतु आले) समुद्राच्या पोटांत समाविष्ट होणारे नदी-नाल्यांचे ओघ, जसे आपआपला नदी-नालेपणा टाकून समुद्ररूप होतात, तसे (ते) ते सर्व पुरुष आपआपल्या मुक्त-मुमुक्षु-बद्धपणाच्या परित्याग-पूर्वक सारखेच परमात्मरूप होत असतात ॥ २८ ॥

४ महाराजांचा संदेश.

असो तर या एकंदर निरूपणावरून जिज्ञासूनें बोध घ्यावयाचा तो हा कीं,

१. हा सहाशें वर्षांपूर्वीचा, ह्मणजे श्रीज्ञानेश्वरांच्या वेळेचा, उत्तम: सोन्याचा भाव असावासें वाटतें.

जैशा अकरादि अक्षरा । भेटती पन्नासही मात्रा ।
तसें या चराचरा । दुसरें नाहीं ॥ २९ ॥

अ० टी०—(जैशा अकारादि पन्नासहि मात्रा अक्षरा भेटती) अकारादि विसर्गांत सोळा स्वर आणि ककारादि ळकारांत चवतीस व्यंजनें मिळून एकंदर पन्नासहि मात्रा किंवा वर्ण, यांचा उदय व अस्त हे दोन्हीं " ओमित्येकाक्षरं ब्रह्म " याप्रमाणें अक्षर असा जो प्रणव, त्यांच्या अंगावर होत असल्यामुळें, त्या पन्नासहि मात्रांना जसें सदासर्वकाळ प्रणवाशीं समन्वित होऊन राहाण्याखेरीज गत्यन्तर नसतें,(तैसे या चराचरा दुसरें नाहीं) तशीच या चराचर विश्वाची उत्पत्ति परमात्म्याच्या अंगावर, त्याची स्थिति परमात्म्याच्या अंगावर व त्याचा लयहि परमात्म्याच्या अंगावरच, घडावयाचा असल्यामुळें, त्याला सर्वस्वी आधार काय तो एका परमात्म्याचा आहे. तद्व्यतिरिक्त दुसरा कोणताहि आधार त्याला नाहीं. तेव्हां त्यानेंहि नेहमीं आपली ही परिस्थिति ओळखून व तसेंच परमात्म्याशीं समन्वित होऊन राहिलें पाहिजे. निदान या चराचर विश्वांत जेथे ईशकृपेनें बऱ्या-वाईटाची, खऱ्या-खोट्याची, निवड करतां येण्यासारखी अंतरिन्द्रियाची वाढ झालेली आहे, अशा मनुष्यानें तरी ही परिस्थिति नेहमीं ओळखूनच असलें पाहिजे, व तिला नेहमीं अनुसरूनच वागलें पाहिजे. त्यानें या नैसर्गिक स्थितीला विसरून, किंवा तिची उपेक्षा करून, वागण्याला कोणतेंहि कारण पुरेसें नाहीं. तें कोणतें व कसेंहि असलें तरी तिच्या उपेक्षेच्या व तद्विरुद्ध वागण्याच्या फलभूत जो अनर्थ त्याचें तें निवारण करूं शकत नाहीं ॥ २९ ॥

आतां, शास्त्रकारांच्या मतें या चराचर विश्वाची परमगति ह्मणजे ईश्वर, अर्थात् शबलचेतन, ही होय. त्याच्यापुढें विश्वाला ढकलतां येत नाहीं. आणि तेंहि काहीं खोटें नाहीं. नव्हे; तें खरेंच आहे. शास्त्रदृष्ट्या तसेंच मानलें पाहिजे. कारण उत्पत्ति व लय या दोन कार्यांच्या आंगीं जें क्रियारूपत्व प्रतीत होतें, त्याच्या गमनागमनाची मर्यादा शुद्धचेतनापर्यंत नेऊन भिडवितां येत नाहीं. म्हणून,परमात्मा व चराचर विश्व या दोघांच्या मधली, घराच्या उंबऱ्यासारखी, जी ईश्वरसंज्ञित अवस्थाविशेष, तीच शास्त्रकारांना विश्वाच्या उत्पत्ति-लयरूपी रहाट-गाडग्याच्या फेऱ्यांची मर्यादा निश्चित करावी लागली आहे. परंतु हें जसें खरें आहे—

तैसी तया ईश्वरीं । अंगोळी नुरेचि दुसरीं ।
किंबहुना सरोभरी । शिवेशिंचि ॥ ३० ॥

अ० टी०—(तैसी) तसेंच हेंहि पण खरें आहे कीं, (तया ईश्वरीं अंगोळि नुरेचि दुसरी) परमात्मा व ईश्वर या दोघांचा निर्देश करण्यासाठीं दुसरें बोट कांहीं उरत नाहीं, ह्मणजे दुसरें बोट कांहीं उचलतां येत नाहीं, अर्थात् ते दोन पदार्थ आहेत, असें कांहीं ह्मणतां येत नाहीं. तर जो परमात्मा तोच ईश्वर असे ते दोन्हीं पदार्थ एकच होत. परमात्म्याच्या स्वरूपांत जीवभाव निदर्शनास येऊं लागला असतां, त्याच्या अपेक्षेनें परमात्माच ईश्वर ह्मणवत असतो. एवंच आरशांत आपलें प्रतिबिंब दिसूं लागलें असतां, त्याच्या अपेक्षेनें आपल्या मुखाकडे बिंबपणा येत असतो; पण तो 'येत असतो' ह्मणजे नुस्ता मानला जात असतो, इतकेंच. त्या प्रतिबिंबाबरोबर आपल्या मुखाच्या ठिकाणीं, एक मुखपणा व एक बिंबपणा, असा द्विधाभाव 'उत्पन्न होतो' असें नव्हे. तोच प्रकार परमात्म्यावर ईश्वरपणाचा आरोप होण्याचा आहे. तेथेंहि एक परमात्मा व एक ईश्वर असे दोन पदार्थ विद्यमान नसतात; तर एकच पदार्थ जगाच्या अपेक्षेनें त्या दोन नांवांनी नुस्ता व्यवहृतमात्र होत असतो. आणि याप्रमाणें, परमात्म्याच्या स्वरूपांत एक जीव व एक ईश्वर हे परस्पर साक्षेप असे दोन भाव जसे बरोबर उदयास येतात तसेच ते बरोबर अस्तंगतहि होत असल्यामुळें, जीवाचा जीवपणा गेला कीं त्याबरोबर परमात्म्याचा ईश्वरपणाहि पण जाणारच. (किंबहुना) अधिक काय, पण परमात्म्याच्या स्वरूपांत, जसा जीवपणा तसाच ईश्वरपणा, हे नुस्ते प्रतीत मात्र होणारे असल्यामुळें, वस्तुगत्या ते दोन्हीं भाव मुळीं नाहींतच असें ह्मटलें तरी चालेल. ह्मणून "जीवो ब्रह्मैव नापरः" याप्रमाणें (सरोभरी शिवेशिंचि) जीव हा साक्षात् शिवरूप, मंगलरूप, असा जो परमात्मा तद्रूप असून, त्यानें आपला जीवपणा टाकून दिला कीं परमात्मस्वरूपांतला ईश्वरपणाहि आपोआप नाहिंसा होऊन जीव हा परमात्म्याशींच समरस होत असतो असें समजलें पाहिजे ॥ ३० ॥

१. 'अंगोळी नुभेची दुसरी' असाहि या ओवीच्या दुसऱ्या चरणाचा एक पाठ आहे.

आणि "तुका ह्मणे भाग्य या नांवा ह्मणिजे, संसारीं जन्मीजे याचि लागी" याप्रमाणें, मनुष्य-जन्मास येऊन जर कांहीं साधावयाचें असेल तर तें हेंच होय.

५ महाराजांचा आशिर्वाद.

ह्मणोनि ज्ञानेदेवो ह्मणे । अनुभवामृतें येणे ।
सणु भोगिजे सणे । विश्वाचेनि ॥ ३१ ॥

अ० टी०—(ह्मणोनि ज्ञानदेवो ह्मणे) यास्तव, श्रीज्ञानेश्वर आपला हा अनुभवामृतनामक ग्रंथ विश्वरूपी विश्वेश्वराला समर्पण करून ह्मणतात कीं, (अनुभवामृतें येणे विश्वाचेनि सणे सणु भोगिजे) विश्वाचा जो 'सण' ह्मणजे स्वभावतः आनन्दरूप असें जें विश्वान्तर्गत प्रत्येक व्यष्टीचें साक्षिभूत जीवचेतन तें, या अनुभवामृताच्या सेवनानें, 'सण भोगो,' ह्मणजे आनन्दमात्र अशा आपल्या शिवरूपास किंवा परमात्मरूपास प्राप्त होवो.

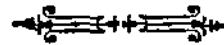
अथवा, विश्वाचा सग, ह्मणजे अखिल चराचर विश्वाचें सुखनिधान असे जे समष्टीचे साक्षिभूत शिव ते, या ग्रंथाच्याद्वारा 'सण भोगोत,' ह्मणजे स्वस्वरूपानन्दाचा सोहळा भोगोत, किंवा त्यांच्या ठिकाणीं सदैव चालू असलेल्या स्वस्वरूपानन्दाच्या उपभोगाचा उत्कर्ष होऊन, भगवान् श्रीकृष्णाच्या रासक्रीडेच्याद्वारा जशी व्रजवधूंना स्वस्वरूपानन्दाची प्राप्ति झाली, तशी तद्वारा शिव-शक्तिरूप जें चराचर विश्व त्याला स्वस्वरूपानन्दाचा लाभ होवो.

अथवा, हा अनुभवामृत ह्मणजे वस्तुगत्या, अखिल विश्वाचें आनन्दधाम असा जो परमात्मा, त्यानें स्वस्वरूपानन्द भोगण्याचा सोहळाच होय. यास्तव, या सोहळ्याच्या योगानें तो विश्वंभर प्रसन्न होवो ॥ ३१ ॥

॥ श्रीपांडुरंगार्पणमस्तु ॥

॥ श्रीशंवंदे ॥

परिशिष्ट.



श्रीपंढरीनाथमहाराजंकृत

अनुभवामृतसार

श्रीआत्मारामहाराजकृत टीकेसहित.

श्रीपंढरीनाथौवाच—

किं गुंडानाथ गौरीसशिवगुरुवचोशब्दसंजन्यदेयं ।
ज्ञानाभेदस्वरूपं सदचिद्रहितानन्दसांद्रं विशब्दं ॥
ज्ञानाभावापवादं वयुननिरसनं जीवितेमुक्तता का ।
ज्ञानेशस्यात्र भावं वदामितविमलं पंढरीनाथनाम्ने ॥ १ ॥

आत्मारामहाराजकृत श्रीपंढरीनाथमहाराजांचें

श्रीगुंडानाथौवाच— चरित्र अ० ५ श्लो० २६.

आद्यैक्याद्भेदरूपौ सतत शिवरता शक्तिरन्यो हि शंभु ।
स्तौचोभौ विश्वरूपौ वयुनमथबलं ग्रासयंतौ क्षिपंतौ ॥
नो द्वैतं चास्ति तद्वै मनसिजमिह यत्तद्दृश्यता स्याजितासौ ।
ज्ञानेशस्यात्र तुभ्यं कथितरनुमया पंढरीनाथभावः ॥ १ ॥

टीका—एकमेवाद्वितीयमिति श्रुतेरित्याद्यस्यैक्यात् शिवशक्तिनामकौ भेदौ तयोः स्वरूपौ चिज्जडौ सतत शिवे रता शिवाश्रयं विना स्वरूपाभावत्वात् । यद्वा व्यवहारे सततं यथा तथा शिवः रतः यस्यां सा शक्तिः एका अन्यः द्वितीयः , शं कल्याणरूपा भूः यस्य सः शिवः एतौ उभौ तौ विश्वरूपौ अनेन शिवशक्त्यात्मके जगति तृतीयाभावो दर्शितः । कौ दृशौ तौ शक्तिः शिवस्य वयुनं निजज्ञानं च परं तस्य ईशबलं सत्तासामर्थ्यं प्रति तथा शिवोऽपि शक्त्याः द्वैतजन्यं ज्ञानं अनेककर्तृसामर्थ्यं च । एवं ग्रासयंतौ आच्छादयंतौ तथा ज्ञानं बलं। [illegible] ने यत्

मनसिजं इयं शक्तिरयं शिवः इति मनः कल्पितं द्वैतं तत्तयोर्नास्ति । अतः तत्संमीलनाय दृश्यता त्याजिता स्यात् । यद्वा नः अस्माकं यद्द्वैतमस्ति तदस्ति चेत् तदा दृश्यस्य भावः दृश्यता त्याजिता सति यदा द्रष्टृत्वत्यागः तदा दृश्यत्व त्यागः अन्यथा नेति । अतः दर्शन मात्रेणाद्वयो भवति । इति स्वाचरित दर्शनेन उपदेशो दर्शितः । असौ मया गुंडाख्येन तुभ्यं पंढरीनाथाय प्रथम प्रकरणानुलक्ष्येण ज्ञानेश्वरस्य पंढरीनाथस्य विठ्ठलस्य भावः स्वरूपप्रत्ययः अत्र श्लोकप्रबंधे कथितः । यद्वा हे पंढरीनाथ तुभ्यं प्रकरणस्य भावः कथितः । यद्वा शिष्यापरोक्षभावः कथितः ॥ १ ॥

अप्रामाण्यो निवृत्तिः करुणसुवपुषा शिष्यस्वात्मप्रकाशः ।
नो शिष्यः सद्गुरुर्वै जगति विलसते स्वेच्छयातो भजध्वं ॥
भक्त्या भक्त्यै विभक्त्यै कनकविलसितं द्वैतवत्तं स्वकीयो ।
ज्ञानेशस्यात्र० ॥ २ ॥

टी०—प्रमाणस्य भावं प्रामाण्यं तद्रहितः- मायाधर्मरहितत्वादप्रमेयमित्यर्थः । " अशब्दमस्पर्शमिति श्रुतेः" " नैव च तस्य लिंगमिति श्रुतेः " "हेतुदृष्टान्तविवर्जितमिति श्रुतेः " " यतद्दश्यमग्राह्यमिति श्रुतेः " एतादृशो निवृत्तिनाथः । पुनः कीदृशः करुणता एव सुवपुषा शिष्याणां ज्ञानदेवसोपानमुक्ताख्यानां इतरेषां वा स्वकीयः अपरोक्षः आत्मनः प्रकाशः यस्मात् । न तु आदर्शवत् प्रतिभासदर्शक इत्यर्थः । ननु गुरुशिष्यसंबंधदर्शनेन नाद्वयात्मप्रकाशः नैवम् । अत्र जगति कोऽपि न शिष्यः नो गुरुश्च वै तर्हि स्वेच्छयायमेव उभयमिषेण विलसते । ननु एवं प्रत्ययो न प्रतीयते चेत् । अतः सर्वजनसमूहवर्तिभिर्युताः सर्व-साधनप्रकारैर्वा तं भजध्वम् । नन्वत्र को हेतुः। तदाह—कनकेन विलसितं कनकनिर्मित देवभक्तमूर्तिदर्शकं द्वैतवत्। विगतभक्तिभेदता तस्यै तद्रूपायै भक्त्यै भक्तिसंपादनार्थं भक्त्या आदौ गुरुशिष्यभेदबुद्ध्या प्रेमभक्त्या वा भजध्वम् । यद्वा गुरुशिष्यमिषेणायं विलसते तर्हि व्यापकत्वात् सेव्यः अतः भजध्वम् । इति स्वाचरिताभेदत्वदर्शकः ज्ञानेशस्य स्वकीयः अत्र द्वितीय प्रकरणानुलक्षित पंढरीनाथस्य भगवतः भावः तुभ्यं कथितः । यद्वा हे पंढरीनाथेति० ॥ २ ॥

वाण्यामस्यां प्रजल्पो भवति हितकरो चात्मबोधे विबोधे ।
संहर्ता नैव मान्यो निजवयुनमयं ज्ञेयशून्यं विशून्यं ॥

आत्मानं बोधशेषोस्ति हि नतिक्रियया प्रीयतां सद्गुरुर्मे ।
ज्ञानेशस्यात्र० ॥ ३ ॥

टी०—अस्यां विशिष्टबोधदर्शकायां परापश्यन्त्यादि वाण्यां यः प्रजल्पः भवति सः आत्मविषये हितकरःच परं विबोधविषये संहर्ता अज्ञानरंकः। एतादृशोऽपि प्रजल्पः नैव मान्यः अस्ति । अमान्यत्वे हेतुदर्शनायात्मस्वरूपं प्रपंचयति—स्वयं ज्ञानप्रकाशमयं आत्मानं अतति व्याप्नोतीति व्यापकं अनेन एकदेशित्वं बोधाबोधरहितं ज्ञेयं शून्यं यस्मिन् परप्रत्ययरहितं। ननु असाक्षित्वात् शून्यरूपं किमैवम् । शून्यसाक्षित्वाद्विशून्यं । एतादृशमात्मानं प्रति गुरुवचनजन्यः बोधः तस्य शेषः शेषभागः अस्ति । हि निश्चयेन। अत्र आचार्यः—" यावज्जीवं त्रयो वंद्या वेदान्तोगुरुरीश्वरः । आदौ ज्ञानाप्तये पश्चात् कृतघ्नत्व निवृत्तये " इति । मे गुरुवचनात् प्राक् देहत्रयसाक्षिकः न बोधोऽस्ति अधुना वर्तते तस्य एकदेशिकत्व निरसनेन बोधराहित्यादपि तज्जन्यपूर्णानन्दशेषो दृश्यते । तद्वाचाश्रणं । अनुलंघ्यमाणं इति मत्वा सद्गुरुकृपया तत्परिहारं दर्शयति—मे ज्ञानेश्वरस्य नतिः प्रणामः तस्य कृपया सद्गुरुः निवृत्तिः प्रीयतां इति । ज्ञानेशस्य हे पंढरीनाथ मया अत्र तृतीयप्रकरणानुलक्षित प्रबंधे तुभ्यं दर्शितः ॥ ३ ॥

नौमीत्यैक्यादभेदो विवयुनराहितो ज्ञानबोधो यदास्ते ।
जाग्रद्बोधो न निद्रा न च सदसदिदं ज्ञेयमज्ञेयमेतत् ॥
को भावो बोधनीयोऽस्ति च कथमधुना बोधयेच्छब्दवृंदैः ।
ज्ञानेशस्यात्र० ॥ ४ ॥

टी०—शब्दगर्भितेन आत्मनिवेदनं । तद्रूपैक्यादभेदः । कीदृशः विवयुनेनाज्ञानेनरहितः । अतः केवल ज्ञानबोधः यदास्ते तदा न जाग्रद्बोधः न निद्रा च सद्भावः न असद्भावः । इदं ज्ञानरूपं न ज्ञेयं । तर्हि एतदज्ञेयं किं नेति । एतादृशस्यात्मनः बोधनीयः को भावोस्ति । अतः अधुना प्रकरणविरचितवेळायां यद्वा तत् प्रबंधपद्यविरचितवर्तमानसमये शब्दवृंदैः किमु कथं बोधयेत् । इति ज्ञानेशस्य अत्र चतुर्थे प्रकरणे अनुलक्षित मया तुभ्यं हे, पंढरीनाथ, यद्वा पंढरीनाथस्य भावः कथितः ॥ ४ ॥

नैवास्ते चानुभाव्यं त्वनुभवरथ तं ग्राहको नैव यस्मि-।
न्नात्मानं गूढभावं भवि सदथ चिदानन्दरूपं सुत्याज्यं ॥

जाड्यादासत्यदुःखादथ ग्रहण सदैवाथ चिद्वै सुखं तत् ।
ज्ञानेशस्यात्र० ॥ ५ ॥

टी०—यस्मिन् परमात्मनि अनुभाव्यत्वं अनुभवग्रहणयोग्यत्वं न एव आस्ते तु तथा अनुभवस्तज्जन्य बोधः नैव । च परं तं आत्मानं ग्राहकत्वं नास्त्येव स्वीकाराकर्तृत्वादधिकारित्वं नास्त्येव । तं गूढभावं अप्रमेयं आत्मानं प्रति श्रुतिसिद्धं शब्दप्रवाह तत्र एक सत् अथ चित् अथानन्दश्चेति तेषां नाम्ना-दर्शित रूपं तत् सुतरां त्याज्यं । अत्र हेतुः—जाड्यज्जडत्वमायाधर्मसंबंधात् चिच्छब्दस्य मायाधर्मसापेक्ष्यं तथा असत्यं च दुःखं च तयोः समाहारत्वेन असत्यदुःखात् । तत्र असत्यात् तत्सापेक्षं सत्यं तथा दुःखात् तत्सापेक्षत्वादानन्दः तं तेषां दर्शित कल्पित स्वरूपं सुत्याज्यं । ननु तर्हि श्रुतिवचनं असत्यं किमेवं । ग्रहणे सत् एव सापेक्षधर्मवर्जितमिति भावः । तथा सदेव चित् तद्वत् मंतव्यं । चिदेव आनन्दमिति । ग्राह्यं रूपं तत् शब्द-दर्शनेन माया तद्धर्मरहितं अगोचरमेव मंतव्यं । अगोचरत्वस्यप्रत्ययः यस्मिन् तदिति । ज्ञानेशस्य अत्र पंचम प्रकरणे भावः ॥ ५ ॥

शब्दान् व्यापृत्यहेतून् जगति सुविदितानात्मसंदर्शकान्वै ।
अज्ञानध्वंसकर्तृननुभवजनकानात्मनस्तानग्राह्यान् ॥
कृत्वा माया न चात्मा सुवचनजनकस्तत्र हेतौ सुलक्ष्ये ।
ज्ञानेशस्यात्र० ॥ ६ ॥

टी०—जगति सुविदितान् व्यक्ताव्यक्तौ नाम्ना व्यापृतिः व्यापारः तस्य भावः व्यापृत्यं तस्य हेतून् शब्दान् तथा आत्मदर्शकान् नैव । च परं अज्ञानस्य ध्वंसकान् यान् शब्दान् तानपि आत्मनोनुभवजनकान् न भवंति । अतः अग्राह्यान् कृत्वा । तत्र सुष्टु लक्ष्यं यस्मिन् तस्मिन् सुलक्ष्ये हेतौ सति सुविचारः कृते सति न माया वास्तवा । अतः तत् ध्वंसनं व्यर्थं । च परं सुवचनेभ्यः जन्यत्वं प्राकट्यं यस्मिन् सः सुवचनजनकः एतादृशो आत्मा न भवति अप्रमेयत्वात् । अतः शब्दवैयर्थ्यं । अनेन शब्दविचाराक्षमत्वेन आत्मा नित्यप्रकटः इति । ज्ञानेशस्यात्र षष्ठ प्रकरणे अनुलक्ष्येण मया गुंडाख्येन हे पंढरीनाथ, यद्वा विट्ठलस्य भावः तुभ्यं कथितः ॥ ६ ॥

नाज्ञानं चात्मभूतं न करणजनितं साश्रयं नाश्रयं वा ।
सादृश्याचोपमीयं निजवयुनयुवात्कार्यनाशादसत्यात् ॥

नान्यत्वान्नास्ति चान्योपमितिजनितान्नेति तर्कात्सुसत्यं ।
ज्ञानेशस्यात्र० ॥ ७ ॥

टी०—आत्मस्वरूपभूतं अज्ञानं न । च तथा करणमेव कारणं तस्मा-द्ज्ञानाज्जनितं कार्यरूपं अनेन प्राक्सिद्धि संपादितुं न । तथा न साश्रयं आत्माश्रयं ज्ञानाश्रयं वा । यद्वा नाश्रयं विनाश्रयं पृथक्भूतं नेति । तथा सादृश्यान्नोपमीयं उपमाकर्तुं योग्यं न भवति । अतोऽज्ञानं असत्यम् । अत्र हेतवः—आत्मनः निजवपुनयुतात् स्वयंप्रकाशत्वात् ज्ञानमयादित्यर्थः । अतोऽज्ञानं नात्मभूतं सिद्धमिति भावः । कार्यनाशात् करणमेव कारणं तस्मादज्ञानाच्छून्यं । ज्ञानधर्मात् यदि कार्योद्भवस्तर्हि सोऽपि ज्ञानधर्मशून्यः स्यात् । कार्यकारण योः ज्ञानराहित्येन प्रतीत्याभावः । व्यवहाराभावाच्च । कार्यव्यर्थत्वात् कार्यनाशस्यात् जगत्यां तु संस्कारजन्य स्मृतित्वात् तद्विना नानुभवत्वात् । अहमिति तत्साक्ष्यहमिति वा ज्ञानधर्मात् जगत्कार्ये सति नाज्ञानसिद्धिरिति भावः । इति ह्येको कार्यनाशे हेतु दर्शितः । तथा इदमपि करणजनितमज्ञानं नेति संपादयितुं द्वितीयो हेतुः । तर्कात् अनुमानात् यथा वृक्षमूले जलाभावत्वेपि वृक्षपाटव्येन वृक्षमूलं भूम्यन्तर्गत जले सन्निहितमिति ज्ञानवत् । एकमेवाद्वितीये जगतोऽनेकरूपत्वात् इदं जगदज्ञानकारणाज्जातमिति अनुमानं । तच्च द्विविधं—स्वार्थं परार्थमिति । यथा प्रस्वापं विना स्वप्नानुदयात्तद्वत् मायानामकाज्ञानं विना जगदभावः अतः तत्कार्यमिति । "यथा निद्रापि जीवेशौ चेतनौ स्वप्नगौ सृजेत् । महामाया सृजत्येषामित्याश्चर्यं किमत्र ते" ति । प्राक् श्रुतवचनजनित ज्ञानेन स्वार्थानुमानं । परार्थे तु पंचावयववाक्यं प्रेरकं । तत्र इदं कार्यमज्ञानेन युक्तमिति प्रतिज्ञातं । व्याप्यं परित्यज्य देहसंबंधेनाहमेकः न तु जगद्रूपः इति हेतु दर्शितं । यत्र अज्ञानं तत्र अस्मदादिवत् एकदेशित्वमिति उदाहरणं । तथा त्विदमित्युपनयः तस्मात्तथेति निगमनं । इति पंचावयवात् परार्थानुमितिः । अपिह्यसत्त्वात् । अत्र पुनर्हेतुः—कार्यनाशात् "चिदिहास्तीह चिन्मात्र....लोकाश्चिदिति संग्रहः" इत्यादि " न हि विकृतिं त्यजंति कनकस्य तदात्मतयेति." वचनाच्च । अंधकाररूपात् न कार्यविशेषो दृश्यते असत्यत्वात् तद्वदज्ञानात् नेति भावः । अतः कार्यनाशात् । परमात्मनः नित्यप्रकाशत्वात् देशकालवस्तुपरिच्छेदशून्यात् नाज्ञानमिति सिद्धं । तथा साश्रयं अज्ञानं किं तर्हि आत्मनोऽश्रयभूतं नेति । अत्र हेतुरसत्यत्वात् आश्रयासिध्दत्वात् यथा गगनात् रविः । इदं जन्यजनक-

संबंधविरोधात् असत्यं पंकाश्रय प्रसिद्धत्वात् । तद्वत् ज्ञानबाहुल्यात् परमात्मनः सकाशादुत्पन्नमरविंदस्य जलाश्रयं । तद्वत् ज्ञानाज्ञानविरोधान्न साश्रयमिति भावः । यद्वा स्वरूपाश्रयेणापि असिद्धं । यथा शब्दगुणः चाक्षुषः । अत्र चाक्षुषत्वं शब्दे नास्ति शब्दस्य श्रावणत्वात् । तद्वत् ज्ञानधर्माभावात् नाज्ञान सिद्धमस्ति । तथा व्याप्यासिद्धं । यथा यत्र धूमस्तत्रार्द्रेंधनसंयोगः अयोगोलके आर्द्रेंधनाभावात् इति साध्याव्यापकता । तथा साधनाव्यापकता च । तद्वत् साध्ये अज्ञाने अव्यापकता तथा साधने ज्ञाने अव्यापकता च मंतव्या । अनेन साध्याभावं ज्ञानं साधनाभावं अज्ञानं अतः साश्रयं न भवति । तथा नाश्रयं विनाश्रयं नेति । अत्र हेतुः—नान्यत्वात् " नेह नानास्ति किंचनेति " अतः न अन्यदाज्ञानं सिद्धं । तथा न सादृश्यात् उपमितिजनिताद् न उपमीयं । अनेन अत्यंताभावत्वं अज्ञानस्य दर्शितं । "नानुभूतिर्न दृष्टान्तः इति युक्तिस्तु शोभते " । अतः तद्वत्तां सिद्धं स्वानुभववतां अज्ञानमसिद्धं इति ज्ञानेशस्य अत्र सप्तमप्रकरणे दर्शितः भावः ॥ ७ ॥

ज्ञानं सापेक्ष सिद्धं न भवति च क्वच तद्भावमाप्नोति स्वीयात् ।
ज्ञानाज्ञाने तु येनैव च भवतरथो चेष्टिते नोत सत्ये ।
यत्राज्ञानं तु तत्रावयुनहरणकं ज्ञानताज्ञानता वा ।
ज्ञानेशस्यात्र० ॥ ८ ॥

टी०—अपेक्षं अज्ञानं तेनसहितं ज्ञानस्य निजज्ञानरूपत्ववत् सिद्धित्वं न क्वच भवति । च परं स्वीयात् स्वकीयात् तद्भावं निजज्ञानास्तित्वं आप्नोति प्राप्नोति । किं तद्भावं एनैव चेष्टिते च परं एनैव सत्ये तु ज्ञानाज्ञाने भवतः । तल्लक्षणमाह—यत्र अज्ञानं अज्ञातृत्व धर्मः ज्ञातृज्ञानान्तराभावादज्ञेयत्वं वा तत्र वयुनं अवयुनं तस्य हरणकं परमज्ञानत्वं । तथा यत्र ज्ञानता ज्ञानस्य भावः निजज्ञानत्वं तत्र अज्ञानता व्याप्यत्वात् ज्ञानधर्माद्विस्यप्रत्ययः वृत्तिजन्यज्ञानाभावं इति । अभेदज्ञानदर्शनेन ज्ञानखंडनस्यादिति । ज्ञानेशस्य अत्र अष्टमप्रकरणे अनुलक्षित मया गुंडाख्येन हे पंढरीनाथ तुभ्यं यद्वा तुभ्यं विठ्ठलस्य भावः कथितः ॥ ८ ॥

आत्मानन्देन पूर्णः समविषमगतो न्यस्तशंकोऽद्वयोऽहम् ।
दृश्योऽहम् चाथ द्रष्टा तदुभयगतकं दर्शनं चाहमद्धा ॥

क्रीडां स्वात्मानुभूतां जगति सुविदितां सत्यमिथ्यां च कूर्वे ।
ज्ञानेशस्यात्र० ॥ ९ ॥

टी०—जीवन्मुक्तदशामाह—आत्मानन्देन पूर्णः अहमस्मि पूर्णत्वे हेतुगर्भितं विशेषणं समभावनेन विषमगतः शून्यः । यद्वा विषमराहित्येन समेपि समत्वबुद्ध्यभावः । समं च विषमं च गतं यस्मात् तादृशोऽहम् । अहं समः वा विषम इति शंकया रहितः अतएव न्यस्तशंकः । अत्र हेतुरद्वयोऽहमस्मि इति । अद्वयत्वमाह—अहं दृश्यः जगत्यां गोचरपदार्थाः सोस्मि इति । तथा द्रष्टाहमेव । द्रष्टृदृश्ययोः तयोः उभयोः अंतर्गतकं दर्शनं चाद्वा प्रत्यक्षं । यथा तथा अहमस्मीति । अतः स्वात्मानुभूतां क्रीडां आत्मक्रीड आत्मरतिर्विचरामीह बालवत् इति । जगति सुतरां विदितां प्रसिद्धां तथा सत्यरूपा च मिथ्या च तां क्रीडां कूर्वे कर्तास्मीति । ज्ञानेशस्य अत्र नवम प्रकरणे अनुलक्षितः हे पंढरीनाथ, यद्वा विठ्ठलस्य भावः ब्रह्माद्वय दर्शकः तुभ्यं कथितः॥९॥

प्राकट्यं प्रागसिद्धं न भवति च कदा तो न मे दोषयोगः ।
चंद्राब्धेः सद्गुरुर्मे स्फुरणमिव तथा वाचकत्वं प्रभूतं ॥
कथ्यं यत् ग्रंथ ग्रथ्यं प्रभवतु जगतां सौख्यतायां च तद्वै ।
ज्ञानेशस्यात्र० ॥ १० ॥

टी०—कृतग्रंथसमाप्तिर्ब्रह्मार्पणभावमाह—जगत्सां ब्रह्मप्राकट्यं प्राक् असिद्धं न भवति कदा अतः मे ग्रंथकर्तुः दोषयोगः संबंधः न भवति। चंद्रदर्शनयुक्तश्चासौ अब्धिः समुद्रश्च तस्य स्फुरणमिव । अनेन चंद्रदर्शनादेव समुद्रस्फुरणं मंतव्यं । तद्वत् सद्गुरोः सकाशात् मे मम वाचकत्वं प्रभूतं उत्पन्नं चास्तीति न मत्सामर्थ्यमिति भावः । यत् ग्रंथे अनुभवामृतनामके प्रथ्यं ओवीनामकप्रबंधैः प्रथितं योग्यं । एतादृशं कथ्यं मया कथ्यं, यद्वा कथितुं योग्यं कृतं । तत् वै निश्चयेन जगतां सौख्यतायां प्रभवतु । ग्रंथे प्रदर्शित भावं जीवन्मुक्ति सौख्यं प्राप्नोतु इत्याशिर्वादः । इति ज्ञानेश्वरस्य अत्र दशम प्रकरणे अनुलक्षितः मया गुंडाख्येन तुभ्यं विठ्ठलस्य भावः कर्माकर्मनिर्हारूपः, यद्वा. हे पंढरीनाथ इति वा संप्रदायप्रवर्तकस्य ज्ञानेश्वरस्य 'भावः कथितः ॥१०॥ श्रीविठ्ठलार्पणमस्तु ॥ ॐ तत्सत् ॥

॥ श्रीशंवंदे ॥

शुद्धिपत्र.

पृष्ठ.	ओळ.	अशुद्ध.	शुद्ध.
२	१	असें जें ब्रह्मसंशित	असें ब्रह्मसंशित
३	४	शद्ब	शब्द
५	६	विनाश–शिळ	विनाशशील
७	२७	तिन्ह्रीं	तिन्हिं
१०	१६	तथाहि	तथापि
१४	४	मोंवळा	भोंपळा
१५	१४	तेवढयापुर्ते	तेवढयापुरतें
,,	२२	कोणाच	कोणाचें
१६	१९	सृष्टी	सृष्टि
१९	२६	स्पृष्टीकरण	स्पष्टीकरण.
२४	६	पूर्वापरचेचा	पूर्वापरतेचा
,,	,,	लागतो,	लागतो.
,,	१७	कोर्यान्मुख	कार्योन्मुख
,,	२२.	आपल्याबरोबर	आत्याबरोबर
२७	२६	देशेतील	दशेतील
३०	१३	रित्या	रीत्या
३१	११	पुरुषा करता	पुरुषाकारता
,,	२४	पुरुषाकरता	पुरुषाकारता
३२	३	वोघ	बोध
३५	१	परमात्याचें	परमात्म्याचें
,,	१३	दोषलेपण	दोषलेपण
,,	१५	वियोगभिरू	वियोगभीरू
,,	१६	आपलें	आपले
३६	५	आपुलिया	आपुलिये
,,	९	हीं उभयतां आपल्या अंगावर	या उभयतांच्या अंगावर
,,	१०	दाखवीत	दृग्गोचर होत
,,	२६	स्वमुरवाची	स्वमुखाची

पृष्ठ.	ओळ.	अशुद्ध.	शुद्ध.
४८	१६	एकाद्या	एखाद्या
४९	२३	दिर्शक	निदर्शक
४९	२४	माडिली	मांडिली
५८	५	शुक्राचार्यादिकाशारख्या	शुकाचार्यादिकाशारख्या
५९	१६	स्पप्नरूप	स्वप्नरूप
७२	२१	व सूर्ये	सूर्य
७६	७	द्वृतभ्रम	द्वैतभ्रम
७६	२७	शन्य	शून्य
७९	७	पिक्पटघरो	दिक्पटघरो
८०	१	अरूपपणे लाजोन	अरूपपणे । लाजोन
९०	५	कोणच्याहि	कोणाच्याहि
९४	४	परमावधिरूप व	परमावधिरूप
९४	२२	उभयतां–आपल्या	उभयतां आपल्या
१०१	२६	असतातच	असतात
१०३	१४	कार्यसकट	कार्यासकट
१०४	१५	प्रवणसंज्ञित	प्रणवसंज्ञित
१०४	१७	नामरूपींचा	नामरूपांचा
१०६	४	समष्ठीचें	समष्टीचें
१०७	१	एकमेकाच्या	एकमेकासंबंधानें
११३	९	परमत्मा स्वरूपांत	परमात्म स्वरूपांत
११४	५	आधिष्ठान	अधिष्ठान
११६	१९	जठारामींत	जठरामींत
,,	२५	धनंजन	धनंजय
,,	२६	ह्मणवतात	ह्मणवतात
११८	२९	शरी	शरीर
११९	९	॥२१॥	॥५१॥
,,	२१	॥२१॥	॥५१॥
१२२	२९	आपव्या	आपल्या
१२४	९	स्वतःस	स्वतःस
१३०	२८	अवएव	अतएव
१३३	९	अर्योत्	अर्थात्
१३४	२२	' मी अहे '	' मी आहें '
,,	२३	नुसत्या	नुसत्या

पृष्ठ.	ओळ.	अशुद्ध.	शुद्ध.
१३५	१२	समारस्य	सामरस्य
१३८	८	उपसंहार	५ उपसंहार
१४२	४	आहे	असते
१४८	२५	नुसतें	नुस्तें
१५१	५	ज्ञानदानासंबंनानें	ज्ञानदानासंबंधानें
,,	१७	अभिष्ठाच्या	अभिष्टाच्या
१५३	९	सद्गुरू	सद्गुरू
,,	२८	अंतःश्रक्षूपुढें	अंतश्चक्षुपुढें
१५४	४	नुसता	नुस्ता
,,	२१	स्वरूपरूपभूत	स्वरूपभूत
१५५	२०	सर्वकला	सर्व कला
१६०	२२	एखा	एखादा
१६१	९	उपाधीभूत	उपाधिभूत
१६५	९	सद्गरूंनी	सद्गुरूंनीं
१६७	११	शिष्याचहि	शिष्याचेंहि
१६८	२१	कहीं	काहीं
१७७	६	वांट्यस	वांट्यास
१८६	१६	प्रकाशाच्या	प्रकाशरूपी
१९६	१३	अद्वेतांत	अद्वैतांत
२०२	५	सद्गुरूंनी	सद्गुरूंनीं
२०७	३	तधिष्ठानभूत	तदधिष्ठानभूत
२१३	२	वंद्य होत	वंद्य होत नाहीं
२१४	१०	आपण	आपणा
२१५	२३	घेत	येत
२१६	११	वंदितनेसी	वंदितेनसी
,,	२४	प्रतिबिंब चा	प्रतिबिंबाचा
,,	३०	कापूर	कापुर
२२२	३	गुरु	गुरू
२२५	१९	प्रमाणें	प्रमाणें मी
२३९	१८	एक ज्ञान एक अज्ञान	एक ज्ञान व एक अज्ञान
२५३	६	भावं	तुभ्यं
२६३	२९	माकोणे	मा कोणे
२६६	१०	ज्ञानयंधः	ज्ञानंबंधः

पृष्ठ.	ओळ.	अशुद्ध.	शुद्ध.
२७४	२४	आत्माहून	आत्म्याहून
२७६	२२	स्वरूय	स्वरूप
२७८	२४	उपसंह्रार	५ उपसंहार
२७९	९	कर्मकांडविपय कज्ञानाचे	कर्मकांडविषयक ज्ञानाचें
२८३	५	आत्म्यैक्य	आत्मैक्य
२८९	१५	शना	नाश
२९३	६	जाउप	जाउपे
२९७	१८	जसें	असें
३००	१	आपेक्ष	आक्षेप
३०६	२	बोळणें	बोलणें
३०७	८	नाहापणाची	नाहींपणाची
३०९	९	सताच	तसाच
३१०	१८	आहे.	आहे.
३१२	२०	सकुंभ-निकुंभ--पणाच्या	सकुंभ-निष्कुंभ-पणाच्या
३१७	५	हाताला मृदुपणाहि	हाताला त्याचा मृदुपणाहि
३१९	१९	ते	तें
३२२	२०	जाणाऱ्या	जाण्याऱ्या
३३२	४	राहत	राहात
,,	७	त्यार्चे	त्यांचें
३३६	२४	आत्मसातीस	आत्मप्राप्तीस
३३७	१६	'तत्, "त्वम्' असि'	'तत्' 'त्वम्' 'असि' या
३३८	१	जो आत्मा	व जो आत्मा
३३९	१।२	मापघेणाराला	माप घेणाराला
३५३	२२	असण्यारपुतीच	असण्यापुरतीच
३५७	२९	येत	घेत
३५९	२७	आत्माचा	आत्म्याचा
३६३	१७	होऊं कत	होऊं शकत
,,	१८	घवोनि	घेवोनि
,,	१९	सोय	सोये
३६४	१३	श्रुतिसमत	श्रुतिसंमत
,,	१८	गाठ	गांठ
३८८	२८	आपणास	आपल्यास
३९२	२३	आवद्या	अविद्या

पृष्ठ.	ओळ.	अशुद्ध.	शुद्ध.
३९२	२४	पिस	पिसे
३९८	११	कारण पाहावया	कारण .(पाहावया
४२४	११	कवण्य	कवण्या
,,	१२	आह	आहे
४२८	५	कर्चे	क्रैंचे
,,	१८	व ।त्य	कोणत्या
,,	२०	मुकुटा	मुकुटीं
४३८	२५	उनवनपणा	उपवनपणा
४८८	२१	आत्मत्वाच	आत्मत्वाचें
४९०	१३	अथबा	अथवा
,,	१८	दिसे	दिसती
४८६	५	ज्ञानरूता	ज्ञानरूपता
४९३	४	ह्मण	ह्मण
५०२	२२	मनासंकल्प	मना संकल्प
५१४	१७	परत्मपदीचें	परमात्मपदीचें
५२१	१८	तेजस्तेजस्विनाहमम्	तेजस्तेजस्विनामहम्
५२६	१७	जैताचि येकुटें	जयताचिये कुटे
,,	१९	,, ,,	,, ,,
५२८	९	पाहाणच	पाहाणेच
५३०	७	अस नाहीं	असें नाहीं
५३५	४	साहजिकरित्या	साहजिक रीत्या
५३८	१९	।वचार	विचार
५३९	२	त्याच्या	त्यांच्या
५४३	११	वहुये	वहुये
५४४	१४	उपक्या	उपडल्या
५४७	शीर्ष	५४	५४७
५५२	५	जी तीच ही	जी ती तीच ही
५५५	५	म्हणज	म्हणजे
५६३	२८	एक.अनेक-पणाचे	एक-अनेक-पणाचे
५६४	९	प्रकारचे	प्रकारची
५६९	२	कापुरच्या ठायीं कापुरवांचूनि	कापुराच्या ठायीं कापुरावांचूनि
,,	३	कापुरापणाखेरीज	कापुरपणाखेरीज